(8)
15.
N

دراسات إسلامية

- ٣ -

شخصيات قلقة في الإسلام

Badawī
Šaḫṣiyāt qalqah fī l-Islām
شخصيات قلقة في الإسلام

ألف بينها وترجمها

عبد الرحمن بدوي

الثمن ٣٠ ـ

الناشر
مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عدلي باشا — القاهرة
١٩٤٦

Se/1126

مكتبة
لسان العرب
www.lisanarb.com

دراسات إسلامية

- ٣ -

شخصيات قلقة في الإسلام

دراسات

ألف بينها وترجمها

عبد الرحمن بدوي

الناشر
مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عدلي باشا — القاهرة
١٩٤٦

893.7991
B1435

تنبيـــه

الأبحاث الثلاثة الواردة فى هذا الكتاب هى :

(١) لوى ماسينيون[1] : « سلمان الفارسى والبواكير الروحية للاسلام فى إيران » (نشرات جماعة الدراسات الإيرانية ، رقم ٧ ، باريس سنة ١٩٣٤) .

Louis Massignon : *Salmân Pâk et les premices spirituelles de l'Islam iranien* (Publications de la Société des Etudes Iraniennes, n.7, Paris 1934)

(٢) لوى ماسينيون : « دراسة عن المنحنى الشخصى لحياة : حالة الحلاج ، الشهيد الصوفى فى الإسلام » ، فى مجلة : « الله حىّ » ، عدد رقم ٤ سنة ١٩٤٥

Louis Massignon "Etude sur une courbe personnelle de vie : le cas de Hallâj, martyr mystique de l'Islam," in *Dieu Vivant*, n. 4, 1945

(٣) هنرى كوربان : « السهروردى الحلبى (المتوفى سنة ١٩١١ م) ، مؤسس المذهب الإشراق » ، (نشرات جماعة الدراسات الإيرانية ، رقم ١٦ ، باريس سنة ١٩٣٩) .

Henry Corbin : *Suhrawardi d, Alep (1191), fondateur de la doctrine illuminative (ishrâqi)* (Publications de la Société des Etudes Iraniennes, n. 19, paris 1939)

(٤) السهروردى : « رسالة أصوات أجنحة جبرائيل » ، ترجم نصها الفارسى إلى العربية پاول كروس Paul Kraus ، وترجمنا نحن شرحها الفارسى وفصلاً من مقدمة لپاول كروس وهنرى كوربان اللذين نشراها فى « المجلة الأسيوية » ، عدد يوليو — سبتمبر سنة ١٩٣٥ ، ص ١ — ٨٢ .

Le bruissement de l'aile de Gabrial, traité philosophique et mystique, publié et traduit avec une introduction et des notes par H. corbin et P. Kraus, in *Journal Asiatique*

58625T

(١) مع التعديلات والزيادات التى تفضل الأستاذ ماسينيون بتقديمها لنا بمناسبة هذه الترجمة لدراستيه هاتين .

تصـــدير عام

آن لنا أن ننفذ إلى صميم الحياة الروحية فى الإسلام ممثّلةً فى أولئك الذين أشاعوا فيها ثورة التوتر الحىّ ، مُعرِضين عن الظاهر الساذج المستقيم إلى الباطن الشائك الزاخر بالمتناقضات . وهم فى هذا كلّه لم يكونوا معبّرين عن أنفسهم الخصبة وحدها بقدر ما كانوا يتجسّدون نوازعَ عامّة يسرى تيارُها العنيف فى الأمّة المؤمنة كلها ، وفى الطبقات المتوثبة منها على وجه التخصيص . ومن هنا فإن فى الحديث عن هذه الشخصيات نفسها لعرضاً للنزعات المشتركة فى طوائف كاملة شاعرة بنفسها فى تلك المِلّة .

والدين الحىّ الحقّ هو ذلك المتحقق فى الشعور المتجددّ المتطوّر للأمة المؤمنة به ؛ وآية خِصْبِه فى تلك الصور المتعدّدة المتفوّرة التى يتخذها وفقاً للأزمان وتبعاً للطابع العنصرى المركّب فى هذه الأمة . ولهذا فكل دين فى أصله رمز ، رمز قابل لما لا نهاية له من أنواع التفسير التى قد يبلغ الفارق بين بعضها وبعض حدّ التناقض . والدين الذى يقدّم نفسه على أنه ناموس واضح كامل الأجزاء صريح فى كل تفصيلاته قد فَضّ للناس كل ما فيه من مضمون على مرّ الأجيال والأزمان ، هو دين مقضىٌّ عليه بالموت العاجل أوالتحجُّر السريع ، وكلاهما فى نهاية الأمر سواء . وكلما تعددت التفسيرات لهذا الرمز ، وبلغ التعدّد مرتبة عالية من الافتراق الرفيع ، كان هذا من أوضح الشواهد على أن هذا الدين حى وخليق بالبقاء . وما النزعات « السُّنِّيَّة » أو « السَّلَفِيَّة » وما إليها من حركات تحاول أن تأسر نفسها فى رِبْقة الرمز بمعناه الظاهر الأوّلى إلا عِلَل وأزمات نفسية فى تاريخ الحياة الروحية لدين ما ؛ وعليه أن يبرأ منها قدر المستطاع حتى يستأنف تطوّره الثرىّ فى مجال الروحية العليا .

لكن ليس معنى هذا أننا نلعن أمثال هذه الحركات كلّ اللعنة ، بل لا نرى غضاضة فى قيامها ، ماذا أقول ! بل نحن ندعو إلى إيجادها فى اللحظة التى تكون النزعات التأويلية المغالية قد استنفدت إمكانياتها فى مرحلة ما من تطور الدين ! لكن لا على أن تحل محلّ هذه الأخيرة ، بل لتدعوها إلى تأمّل نفسها وما قطعته من مراحل ، ولتزداد من معارضتها ومقاومتها قساوةً وصلابة . فلكى يتحقق ذلك التوتر الحى الذى بدونه تكون هذه النزعات

المغالية نفسها فى خطر الجنوح إلى التحجُّر فى تطورها — إن صح هذا التعبير الذى قد يتبدّى على شىء من التناقض — كان لابد من الإصابة بهذه الأمراض المؤقتة . ولهذا فإننا ندعو إلى الاحتفاظ بكل النزعات المتناقضة حتى يكون فى حدة توترها حياةٌ غنية للدين الذى تقوم فى أحضانه .

وعلى ضوء هذا التقرير لحقيقة الدين الحىّ نستطيع أن نفهم ونقدّر الدور الأكبر الذى قامت به الشيعة ، إلى جانب السُّنّة ، فى تكوين الروحية فى الإسلام . فللشيعة أكبر الفضل فى إغناء المضمون الروحى للإسلام و إشاعة الحياة الخصبة القوية العنيفة التى وهبت هذا الدين البقاء قوياً غنياً قادراً على إشباع النوازع الروحية للنفوس ، حتى أشدّها تمرّداً وقلقاً . ولولا هذا لتحجّر فى قوالب جامدة ليت شعرى ماذا كان سيؤول إليه أمره فيها . ومن الغريب أن الباحثين لم يوجّهوا عناية كافية إلى هـذه الناحية ، ناحية الدور الروحى فى تشكيل مضمون العقيدة ، الذى قامت به الشيعة ؛ والعلة فى هذا أن الجانب السياسى فى الشيعة هو الذى لفت الأنظار أكثر من بقية الجوانب ، مع أنه ليس إلا واحداً منها ، وقد يكون من أقلّها خطراً من حيث القيمةُ الذاتية لهذا المذهب ؛ ووجوده بشكل واضح لا يدل مطلقاً على طغيانه على بقية جوانبه ، بل كان نتيجة لطبيعة الصلة بين الدين والدولة فى الحضارة العربية ، وفى الإسلام منها بوجه التخصيص : فهما فيه متزاوجان و ينبعان من مصدر واحد . ولهذا نميل هنا إلى إطلاق لفظ الشيعة فى المقام الأول على التيار الروحى فى الإسلام الذى حاول تعمّق الرمز الأولى لهذا الدين و إيجادَ قيم روحية مُؤوَّلة عن نصوصه الظاهرة فى توغّل مطلق لمضمونه الباطن ؛ ولا يعنينا بعد فى شىء أن يكون الشخص قد اتخذ مستلزماته السياسية مذهباً عملياً له فى الحياة العامة . فلكل فكرة أو مذهب روحى مستلزماتُه العملية العامة وأوضاعه الظاهرية ، بيد أن عدم المشاركة فيها لا يقتضى مطلقاً عدم انتساب الشخص إلى هذا المذهب وتلك الفكرة .

والشخصيات الثلاث التى نقدم ها هنا ترجمة لصور حياتهم وآرائهم تمثل هذا التيار أفضل تمثيل . فأولها ، وهو سلمان الفارسى ، شخصية غامضة فى كل شىء : فى نفسية صاحبها وما اضطرب فيها من أزمات روحية تعوزنا الوثائق الكافية ، ويا للأسف الشديد ، من أجل تحديدها و بيان مداها وتأثيرها فى الوسط الروحى الذى ستتبناه ؛ وفى الدور الخطير الذى

قامت به إلى جانب النبي والإسلامُ بسبيل تكوين مضمونه الروحي الأول ، وهو دور يشوقنا أن نعرفه بقدر ما عُنِّي تقريباً على كل أثر له في النصوص الباقية التي بين أيدينا ! ثم في الحياة الخصبة القريبة التي حيَّاها بعد وفاة الرسول في الأمة الناشئة ، وتلك التي حيَّاها بعد مماته في الأمة الإسلامية كلها . وإذا كان الأستاذ ماسينيون قد كشف في بحثه المترجم هنا شيئاً من جوانب هذا الغموض ، فإن التقويم الروحي الدقيق لهذه الشخصية لا يزال مفتوحاً كله أمام الباحثين . فلقد كانت عنايته متجهة إلى الوقائع التاريخية أكثر من الكشف عن المعاني الروحية التي تتضمنها تلك الوقائع .

وسلمان ، هذا الفارسي الأول ، كان إيذانا قوياً بالدور الأعظم الذي سيقوم به جنسُه في تكوين الحياة الروحية في الإسلام ، ونقول الدور : «الأعظم» ، وكان الأحرى بنا أن نقول الدور الأوحد ، إذ الواقع أن تلك الحياة الروحية تكاد أن تدين بكل شيء فيها لهذا الجنس الآري المتعدِّد الجوانب الخصب الملكات ، ومن هنا قامت النزعة الشيعية على يديه ، بالمعنى الذي حددناه آنفاً ، لأنه وحده ، من بين العناصر التي دخلت الإسلام ، هو القادر على إيجادها .

ولهذا كان طبيعياً أن تكون الشخصيتان الأخريان من الفرس . أما أحدهما ، وهو الحلاّج ، فقد كان الشهيد الأكبر الذي قدّم دمه فداء لهذا التيار الروحي ، وكان بأقواله وبأفعاله أقوى شخصية تجسّدت هذه النزعة وقدّستها بتلك الضريبة المجيدة التي لا بد لكل مذهب ممتاز أن يدفعها ثمناً لسموّه . والأخرى ، وهي شخصية السهروردي المقتول ، قد تنبهت خصوصاً إلى أصولها العنصرية ، فشاءت أن تتصل مباشرة بالينابيع الإيرانية الأولى تستلهمها المقوّمات الجوهرية لتكوين المضمون الروحي للعقيدة ذات المصدر العنصري الأجنبي ؛ حتى جاء توكيداً كاملاً في ناحيتين : الطابع العنصري الفارسي والروحانية الشرقية . ولهذا جاء النموذج الأعلى « للشرقي » بالمعنى العميق الدقيق ، لأنه هو الذي أقام « النزعة الإنسانية » في الحضارة العربية ، مستمدَّة من أصولها الحقيقية ، أعني الشرقية الخالصة .

نوفمبر سنة ١٩٤٦ عبد الرحمن بدوي

فهرس الكتاب

صفحة

تصـدير عام ... ... جـ — ﻫ

سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في إيران

للوي ماسينيون

استهلال : ... ... ٣ — ٦

المدائن والكوفة (٣ — ٤) ، كيف يدرس سلمان (٤ — ٦)

١ — خلاصة السيرة التقليدية ، عرض وتمحيص لنظرية هوروفتس النقدية ... ٧ — ١٢

٢ — تحليل «خبر سلمان» الخاص بإسلامه ... ... ١٣ — ١٦

حديث «سلمان منا أهل البيت» ... ... ١٦ — ٢٠

العبارة «كرد ونكرد» ... ... ٢٠ — ٢٢

٣ — وفاة سلمان بالمدائن ؛ دعوى مجيئه العراق حليفاً لبني عبد القيس ... ٢١ — ٢٩

الإسناد السلماني (نقابات الحرف وبعض الطرق الدينية) ... ... ٢٩ — ٣١

٤ — الدور التاريخي لسلمان مع النبي فيما يختص بالوحي ؛ دوره فيما بعد مع علي — نظرات الغنوصية الشيعية في السين ، بإزاء الميم والعين ... ٣٢ — ٤٢

خاتمة ... ... ٤٢ — ٤٦

٥ — ملحق رقم ١ : خمسة نصوص غير منشورة خاصة بالفرق الثلاثة المسماة ٥٠ — ٥٨

«السلمانية» أو «السينية» ... ... ٤٧ — ٥٠

ملحق رقم ٢ : إشارات إلى المصادر : ... ...

ا — تصنيف المصادر ... ... ٥١ — ٥٤

ب — كتب باللغات الشرقية ... ... ٥٤ — ٥٧

جـ — كتب باللغات الأوربية ... ... ٥٧ — ٥٨

المغنى الشخصى لحياة الحلاج

شهيد الصوفية فى الإسلام

للوى ماسينيون

صفحة

فكرة المنحنى الشخصى ... ... ٦١ — ٦٣

الحلاج : ... ... ٦٣ — ٧٨

مولده ونشئته (٦٣ — ٦٤) ؛ زواجه (٦٥) ؛ حجته الأولى (٦٤ — ٦٥) ؛ عودته إلى الأهواز وبدء وعظه (٦٦ — ٦٧) ؛ الرحلة إلى خراسان والعود إلى الأهواز ثم الإقامة ببغداد ؛ (٦٧) الحجة الثانية (٦٧) ؛ رحلته الكبيرة الثانية (٦٨) ؛ الحجة الثالثة والأخيرة (٦٨ — ٦٩) ؛ تطوره الروحى بعد هذه الحجة (٦٩ — ٧٠) ؛ حملة ابن داود ونجاة الحلاج منها (٧٠) ؛ أتباع الحلاج (٧١) ؛ إثارة قضية الحلاج مرة أخرى والقبض عليه (٧١ — ٧٢) ؛ كيف يصور الحلاج رسالته (٧٢ — ٧٥) ؛ محاكمة الحلاج (٧٥ — ٧٧) ؛ إعدامه (٧٧ — ٧٨) ... ...

أشخاص مأساة الحلاج : ... ... ٧٨ — ٨٠

حامد بن العباس (٧٨ — ٧٨) ؛ مؤنس الخصل (٧٩) ؛ القاضى أبو عمر (٨٠) الخليفه المقتدر (٨٠) ؛ الوزير ابن عيسى (٨٠) ... ...

شهود هذه المأساة : ... ... ٨٠ — ٨٣

عيسى الدينورى وأبو العباس بن عبد العزيز والمطوق القارىء والقلانسى وقتاد وأبو الحسن البلخى وإبراهيم بن فاتك وهيكل (٨٠ — ٨١) ؛ ابن عطاء (٨١) ؛ الشبلى (٨١ — ٨٢) ؛ ابن خفيف (٨٢) ؛ نصر القشورى الحاجب (٨٢) ؛ الحلاج فى جلالة الاستشهاد (٨٢ — ٨٣) ... ...

منحنى حياة الحلاج ... ... ٨٣ — ٩١

فى حياته (٨٣ — ٨٤) ؛ بعد مماته (٨٤ — ٨٨) : خيوط الأسانيد الحلاجية (٨٥ — ٨٧) ؛ العطار والحلاج (٨٦) ؛ الحلاج عند الأتراك (٨٦ — ٨٧) ؛ المدارس الكلامية والحلاج (٨٧ — ٨٨) ؛ السهروردى وابن سبعين فى نظرهما إلى الحلاج (٨٨) ؛ أسطورة الحلاج الشعبية (٨٨) ؛ حافظ الشيرازى والحلاج (٨٩) ، النموذج الصوفى للحلاج (٨٩ — ٩١) الحلاج والمسيح (٩١) ... ...

السهروردى المقتول مؤسس المذهب الاشراقى

لهنرى كوربان

صفحة

استهلال ... ... ٩٥ — ٩٦

١ — حياته ومؤلفاته ... ... ٩٦ — ١٠٣

٢ — المقالات الميتافيزيقية والمقالات فى صورة أمثال ... ... ١٠٤ — ١١٤

٣ — التوحيد ... ... ١١٤ — ١٣٢

ظاهرة التفسير (١١٥ — ١١٦) ؛ الحكاية والأمثال (١١٧ — ١١٩) ؛ درجات الحكمة النظرية (١١٩ — ١٢٠) ؛ مراتب التوحيد (١٢١ — ١٢٢) ؛ الصلة بين السهروردى والحلاج (١٢٢ — ١٣٠ الغربة الغربية » (١٢٥ — ١٢٧) ؛ الاتحاد الصوفى (١٢٧ — ١٢٨) ؛ القلب (١٢٨ — ١٢٩) ... ...

مأساة السهروردى ... ... ١٣٠ — ١٣٢

مراجع ... ... ١٣٣ — ١٣٥

رسالة « أصوات أجنحة جبرائيل »

للسهروردى

استهلال ... ... ١٣٦ — ١٣٩

ترجمة الرسالة وشرحها ... ... ١٤٠ — ١٥٦

سلمان الفارسى
والبواكير الروحية للإسلام
فى إيران

مكتبة لسان العرب
www.lisanarb.com
lisanearb.com بديل

استهلال

المدائن والكوفة : كيف جرى سلمان

على الشاطئ الشرقي من نهر دجلة ، وفي خصلة من منعطفاته وهو ينحدر صوب بغداد ، يتبثق دعمة واحدة على ارتفاع ثلاثين متراً القبوُ الوحيد الباقي من قصر طيسفون ، وهي العاصمة التي بلغت من العمر ألف سنة ، وكانت وريثة بابل : وهذا القبو هو «طاق كسرى» ؛ ثم لا يلبث المرء أن يكتشف ناحية الشمال الشرقي بعد قرية حذيفة[1] قبراً صغيراً رابضاً تحت قدميها ، هو قبر سلمان الطاهر ، سلمان پاك[2] . وقد قامت بعثة ألمانية بحفائر في هذه المنطقة العامرة بالأطلال ؛ ومررت أنا إلى جوار المنطقة ثلاث مرات في السنوات ١٩٠٧ ، ١٩٠٨ ، ١٩٢٧ ؛ وأثار دهشتي ما هنالك من تباين تاريخي بين هذين الأثرين : القَبْو العالي والقبر المطمور ، فتلمست الوسائل إلى البحث عن أسطورة سلمان وشخصيته الحقيقية ، بحثاً أودّ اليوم أن أعرض عليكم اتجاهه العام ، وأن أسجل نتائجه الأولى[3] .

يطلق على المدينتين الشقيقتين : طيسفون في الشرق وسلوقية في الغرب ، اسم واحد في تاريخ الإسلام ، هو المدائن . وهاتان المدينتان قد ورثتا منذ ألفي سنة المدينتين الكلدانيتين : أوبي وأكشك . والباحثون حتى اليوم كما بين اشتريك[4] لم يوجهوا عناية كافية إلى أهمية الاستيلاء على المدائن سنة ١٥ هـ = ٦٣٦ م بالنسبة إلى الدولة الإسلامية الناشئة . فلقد كانت عاصمة الشرق الفارسي كله ، وكانت تعدل في حضارتها منافستها البيزنطية ، أعني القسطنطينية التي لم يستول عليها المسلمون إلا بعد ذلك بثمانية قرون . وكان لها — وهي في هذا تشبه القسطنطينية ورومة — سبع ضواحٍ : في الغرب دَرْزِجان وبَهْرَسِير وجُنْدِيسابور (كوكه ، في ناحية مُظَلَّم ساباط) المتصلة بنهر الملك — ، وفي الشرق أستفانير ورومية . ومن

---

(١) اسم أحد صحابة الرسول وصديق سلمان ، وقد دفن هناك (واسمها في لغة أهلها الآن : حذيفه)

(٢) [« پاك » كلمة فارسية معناها : الطاهر] .

(٣) محاضرة ألقيت على « جماعة الدراسات الإيرانية » (متحف جيميه) Société des études Iraniennes (Musée Guimet) في ٣٠ مايو سنة ١٩٣٣ .

(٤) في « دائرة المعارف الإسلامية » سنة ١٩٢٨ ، ج ٣ ص ٨٠ — ص ٨٧ .

المحتمل كذلك لوبيفاذ وكرْدفاذ . وكانت أيضاً رأس الجسر الوحيد صوب فارس وآسيا العليا ، والمركز الإدارى للإمبراطورية الساسانية ، والوطن الرئيسى للهجة الفهلوية القديمة ، والمركز الدينى للبطاركة النسطوريين والمانويين ولرؤساء الجالية اليهودية ، والعاصمة المالية والعلمية لبلاد الشرق ؛ والنقود التى كانت تضرب فيها كانت تحمل مجرد اسم « بابا » أو «الباب»[1] ، كما أن استانبول ستدعى من بعدها باسم «الباب العالى » العثمانى ، وكذلك كانت بابل قبلها ، سالفتها المندثرة ، تدعى بهذا الاسم : « بابل » أى « باب (الله) » .

ومن ثم صارت المدائن « باب » الأمجاد الفارسية فى نظر غزاتها العرب الذين ظلّوا مخلصين لجوهم الأصلى ، فاعتصموا بمعسكرهم فى الكوفة ، على حافة الصحراء ؛ وكان لابد من مرور أكثر من مائة عام قبل أن تندثر المدائن نتيجة لإنشاء بغداد ؛ وفى خلال تلك الفترة كانت تغذى الكوفة بصناعاتها وطرائق تفكيرها فضلاً عن كنوزها ومحصولاتها ، مما كان يصل إلى القبائل العربية فى الكوفة بإرسالها « الموالى » من الفرس وقد صاروا مسلمين . وسلمان ، الذى كان أول فارسى اعتنق الإسلام ، يروى عنه أنه عاد إلى المدائن ليموت فيها ، حيث قبره المتواضع يذكّر الزوّار الشيعة القادمين للدعاء والتبرّك بمصيره المزدوج ، أعنى كونه أول مؤمن (فارسى) وأول مبشّر بالنزعة الروحية فى الإسلام ، كأنه « الباب » ، حتى إن إخلاصه فى صحبة الرسول قد جعله خليقاً — فى الإسلام الناشئ — بأن يناديه زائر قبره قائلا : « اسأل الله الذى خصّك بصدق الدين ... أن يُحيِيَنى حياتَك ويُميتنى مماتك . إنك لم تَنكُثْ عَهداً »[2] .

وتاريخ القرن الأول الهجرى لم يتضح بعد إلا على نحو ناقص ، فالتسلسل التاريخى فيه ينطوى على كثير من المتناقضات — خصوصا فى السنتين ٣٦ ، ٣٧ — التى يحول الفقر فى المصادر الأجنبية المستقلة دون حلّها . وإذا ما انتقلنا إلى دراسة التراجم ، كما هى فى الحال هنا بالنسبة إلى سلمان ، وجدناها تتحلل بين أيدينا كما يتحلل الكثيب إلى ذرات من الرمل الدقيق ؛

(١) والصليب الحقيقى « عند المسيحيين » وهو الذى أخذ من القدس ، قد بقى فيها غنيمة طوال خمس عشرة سنة (٦١٤ — ٦٢٩) .

(٢) دعوة الزوار كما يرويها المجلسى فى « بحار الأنوار » جـ٢١ ص ٢٩٩ س ٣٦ — ص ٣٧ .

فما هى إلا حكايات متناثرة هزيلة ، وأحاديث تنسب إلى هذا الشاهد المباشر أو ذاك بسلسلة من « الأسانيد » المتفاوتة فى الثقة ؛ ومضمونها ينطوى غالبا ، تحت مظهر ساذج ، على تحريفات مقصودة وعلى أشياء مستمدة من الأساطير الشعبية . ولا تملك ، كما لاحظ فلهوزن ، أى مقياس ثابت نستطيع اتباعه (ما دمنا لا نملك مصدراً رئيسياً نتخذه دليلنا فى بيان درجة الثقة به) — بل نضطر إلى الالتجاء إلى بعض المناهج غير المباشرة للتقريب .

ولقد انتفع فلهوزن وجولدتسيهر ولامانس بالتوزيع الجغرافى للأحاديث فيما بين مدرسة المدينة ومدرسة العراق ومدرسة الشام ، مقدرين درجة الثقة بكل منها وفقاً للأهمية السياسية التى يوليها كل منها للحوادث التى تواردها لنا . كما أن كيتانى وليتمى دلائيدا وبول قد طبقوا المنهج عينه ، مع فروق دقيقة شخصية فيما بينهم .

وهذا التوزيع الجغرافى للأحاديث الذى أوحى به ابن سعد يلوح أنه يدعو إلى تقسيم المدرسة العراقية : فإن البصرة قد تميزت من الكوفة فى عهد مبكر جدا . أما فيما يتصل بالتوزيع السياسى للأحاديث بين ماهو فى جانب الأمويين وماهو فى جانب الهاشميين — وهو توزيع لا يقوم إلا بطريقة عامة إجمالية بالنسبة إلى قرن واحد (السنوات من ٣٧ إلى ١٣٢هـ) — فإن فى الالتجاء إلى فحص الأحاديث من حيث الفرق والمذاهب المبتدعة ما يسمح بتبين مراحل فيه ، وذلك بتقسيمها إلى أحاديث سُنِّية (أولا عند المرجئة) ، وأحاديث زيدية وأحاديث لبقية الفرق الإمامية . وهذه الطوائف الثلاث متمايزة كل التمايز ؛ فالأحاديث السنية تستمر فى نماء ، بطريقة تكاد تكون غير مشعور بها ، حتى بعد القرن الثالث ، بفضل دخول عناصر أجنبية فيها ؛ بينما الأحاديث الزيدية ، ثم على الخصوص الأحاديث الإمامية ، تغلق مجاميعها منذ الجيل الأول لأشياعها ؛ إنها « مغلقة » ، فهى إذاً تبين حداً للانتهاء بالنسبة إلى أحاديثها المشتركة ، وحداً للابتداء بالنسبة إلى بعض أحاديثها الخاصة : وسنرى بيان هذا فيما يتعلق منها بسلمان .

أما فيما يتصل بالمدرسة العراقية فى الكوفة ، وهى التى تعنينا هنا خصوصاً ، وتضم كل المحدثين الزيدية والإمامية ، فيمكن الرجوع إلى ما قبل العصر الذى بلغناه عن طريق القياس الخاص بالفرق والمذاهب المبتدعة — والوصول إلى العصر الأول لسيادة بيوتات العرب فى

هذا المصر من الجند الصاخبين (السنوات من ١٤ إلى ٣٧ هـ) : وذلك بتقسيم الرواة تبعاً لقبائلهم وأحلافهم بما لم يستطع الإسلام القضاء عليه فى الحال ، وحيث اندمج الموالى منذ أول الأمر ؛ وعلى هذا النحو استطعنا أن نبرز الدور الذى قام به بنو عبد القيس فى وضع سيرة سلمان .

وعندنا أن الأسطورة التى حيكت حول سلمان تتضمن عناصر قديمة تمكّن دراسةُ الفرق المبتدعة من ناحية ، والأحلافِ القَبَلية من ناحية أخرى ، أن تفصلها وتؤرّخها ، مما يُبطل فى نقط عديدة النقدَ الجارح الذى قام به هوروفتس ، ويدعو إلى تأييد الصحة التاريخية لشخصية سلمان .

موجز البحث

١ — خلاصة السيرة التقليدية لسلمان ؛ عرض وتمحيص لنظرية هوروفتس النقدية .
٢ — تحليل « خبر سلمان » الخاص بإسلامه ؛ تحليل الحديث : « سلمان منا أهل البيت » ؛ — تحليل العبارة « كرديد ونكرديد » .
٣ — وفاة سلمان بالمدائن ؛ — دعوى مجيئه العراق حليفا لبني عبد القيس ؛ الإسناد السلماني.
٤ — الدور التاريخي لسلمان مع النبي فيما يختص بالوحي ؛ دوره فيما بعد مع علي — نظرات الفنومية الشيعية في النبي بإزاء المسيح والعين — خاتمة .
٥ — ملحقات : ١ — خمسة نصوص غير منشورة خاصة بالفرق الغالية المسماة « السلمانية » أو « السبئية » ؛ ٢ — إشارات إلى المصادر .

١

خلاصة السيرة التقليدية ؛ عرض وتمحيص لنظرية هوروفتس النقدية .

جرى أهل السنة والشيعة معاً على عدّ سلمان الفارسي ، من بين كبار الصحابة ، ذا مكانة خاصة : فهو أحد الثلاثة السابقين إلى الإسلام من غير العرب ، وهم سلمان الفارسي ، وصُهيب الرومي ، و بلال الحبشي ؛ والصورة التقليدية لهذا « العجمي » ذات ملامح بارزة الرسوم .

ولد في فارس ، وجذبته إلى المسيحية نزعة إلى الزهد حادّة ، وتنقّل وهو لا يزال في موجة الشباب ، من شيخ إلى شيخ ومن مدينة إلى مدينة ، مستهدفاً للنفي والرق ؛ وكل هذا ليس فقط من أجل أن يظفر بطريقة في الحياة أشد قساوة ، و بتوحيد خالص من نوع ما يبحث عنه الحنفاء[1] ، بل وأيضاً للاتصال برسول من رسل الله وُصِفَ له ووجده أخيراً في محمد ، الذي قرّبه إليه ؛ وهو الذي أشار عليه بحرب الخندق ، و بقي بعد موته الصاحب الصدوق لآل البيت ، أعني لأتباع عليّ ، والمدافع عن حقوقهم المشروعة المهضومة إلى أن توفي بالمدائن في العراق .

و يلوح من أول وهلة أن الوثائق الخاصة بحياته غير متجانسة . فثمت أولا رواية طويلة متصلة تروي سيرته ، وتخبر عن إسلامه . و بعد هذا لا نجد عن بقية حياته غير معالم نادرة متباعدة تدور حول مسألتين جوهريتين : وثاقة صلته بأهل البيت (حديث : « سلمان منّا أهل البيت ») ودفاعه السياسي عن أحقية عليّ (قوله : « كرديد ونكرديد ») . و إذا أمعنا

(١) والمقدسي (« البدء » ، ج ٥ ، ص ١٢٧) يعدّه منهم .

النظر برزت لنا مشاكل أخرى ، أشار إليها من قبل كثير من المؤلفين المسلمين ، وبخاصة من الشيعة ، وحاولوا حلها على نحو ظاهر التلفيق . بينما نجد كليمان هيوار من ناحية أخرى ينشر سنة ١٩٠٩ — ١٩١٣ ثلاث روايات لخبر سلمان ، انتهى منها إلى القول بعدم صحته من الناحية التاريخية ، بيد أنه أيد الخبر القائل بوجود سلمان فى غزوة الخندق . وفى سنة ١٩٢٢ حاول هوروفتس فى رسالة موجزة مركزة حادة ، أن يثبت أن أسطورة سلمان ليست إلا خرافة تولدت عن بحث اشتقاق يتعلق باللفظ « خندق » ؛ وبدا فى هذا من أشياع النظرية التى قال بها ماكس مُلّر الذى حاول اكتشاف أصل الخرافات فى «مرض اللغة» . فيرى هوروفتس أن الاسم « سلمان » وجد فى البدء فى الأثبات غير الدقيقة التى وضعها المدافعون عن الإسلام وسجلوا فيها أسماء « الشهود الكتابيين » ، من يهود ونصارى آمنوا برسالة النبى فى أولها . وهذا الاسم المنسوب إلى فارسى بطريقة غامضة ، قد أفاد فى تزويق حكاية غزوة الخندق ؛ وكلمة « خندق » — المعربة منذ زمان قديم ، ولكنها من أصل إيرانى ، وتدل على حيلة حربية يقال إن منشأها فارسى — أوحت بالفكرة التى جعلت من سلمان «الفارسى» هذا ، الذى لم يكن يعرف عنه شىء ، مهندساً فارسياً ، ومزدكياً اعتنق الإسلام ، ومستشاراً خاصاً لمحمد ، وعن هذا الطريق صار مهيئاً لأن يسجل فى الثبت الشيعى بأسماء أول المدافعين الأوّل عن الهاشميين . وابتداء من هذا الفرض ، لم ير هوروفتس فى بقية التفاصيل الخاصة بسيرة سلمان غير نتائج عن هذه الخرافة المتولدة عن الاشتقاق ؛ فإن ذُكِر من بين من شاركوا فى عملية المؤاخاة [بين المهاجرين والأنصار] ، فما هذا إلا لتأييد كونه أحد الصحابة ؛ وإذا ذكر على أنه من بين المحاربين فى العراق : فى القادسية والمدائن والكوفة وبَلَنْجَر ، فما ذلك إلا بوصفه فارسياً . أما فيما يتصل بصلته الوثيقة بآل البيت ، وتبنّيه فيهم كما يشهد بذلك مقدار ما كان يصرف له من عطاء من بيت المال فى عهد عمر ، وتدخله فى جانب علىّ سنة ٣١ هـ — فتلك إضافات شيعية للصورة الاشتقاقية الأولى . ولاشىء ثابت إذاً فى كل هذه السيرة غير اسم «سلمان» ، وهو حرف عربى ، واسم معروف[1] ، اخترعت

(١) يقال إن الرسول أطلقه عليه . — « ويوم سلمان » عند العرب فى الجاهلية سمى بهذا الاسم ليثر الخير بين الكوفة والبصرة (ياقوت ، « معجم البلدان » نشرة فستنفلد ج ٣ ص ١٢١) ؛ وهذا الاسم يطلق على بطون يمنية فى قبائل مراد وهمدان وحمى فى نجران (الهمدانى ، « وصف جزيرة العرب » ، تحت المادة) ؛ وكان الشاعر ابن سلمان أحد الأبناء (المستعربين الفرس) فى اليمن . ويذكر على الأقل أربعة من الصحابة وثلاثة من التابعين بهذا الاسم . — قارن أيضا اسم أحد الأديرة المسيحية بالقرب من دمشق .

له أولا كنية[1] (دون تقدير أن المولى ربما لاحق له فيها) ثم أضيف إليه من بعد ذلك اسم فارسى يسبقه ؛ والفرس الذين أسلموا ■ الذين اخترعوا بخيالهم كل تلك التفاصيل .

ولنبدأ نحن بإيراد بعض الاعتراضات العامة على هذا النقد التاريخى ذى النزعة الاسمية :

أولا : إن التفسير الخرافى ، أو بالأحرى الغنوصى ، لشخصية ما ، لا يستبدل بواقعة إنسانية حقيقية شبحاً متأخراً غير حقيقى — ، بل هو يعبر عن حاجة اجتماعية إلى التفسير الكلى ، وعن رد فعل غالباً ما يكون شبه مباشر ، عصرىّ للواقعة الإنسانية التى تدعو إليه ؛ والتعبير المتناقض الذى يحاوله هذا التفسير ليس بطبعه باطلا غير مقبول ؛

ثانياً : إن الخرافة القائمة على الاشتقاق لا يمكن أن تنشأ ، فى حضارة ما ، إلا فى مرحلة معلومة من مراحل التطور النحوى ، وصورة سلمان قد وضعت فى الإسلام العربى قبل هذه المرحلة .

ثالثاً : من الصحيح أن أسطورة سلمان قد نمت وحُفظت خصوصاً بفضل عناية المسلمين الفرس ؛ لكنها تكونت وتحددت فى صورة عربية أولاً فى الكوفة ، ولم تفرض نفسها شيئاً فشيئاً على العناية الشعبية الإيرانية إلا لأن ذكرى هذا المولى العجمى من صحابة الرسول قد بقيت ؛ أى أن صورة سلمان لم تخترع بواسطة الاندفاع اللاشعورى للانتقام الشعوبى العنصرى عند الفرس .

ولننتقل الآن إلى التفصيلات .

لم يستطع نقد هوروفتس — لعلة — أن يتجه إلى التنافر الجوهرى بين هذا المزيج : «سلمان + الفارسى» : بين اسم عربى (ذى صيغة آرامية) ونسبة إيرانية ؛ وهذا من الغرابة الظاهرة بحيث لا يمكن أن يكون هذا المزيج قد صنع فى عهد متقدم .

وبينما نجد أن بقية ■ الشاهدين ■ على نبوة الرسول ، كتابيين وغير كتابيين ، ممن عنى الإخباريون بذكرهم حول شخصية النبى : بحيرا سرجيوس[2] ، وتميم الدارى وغيرهما — يبدون محوطين بالغموض فى صور باهته مشكوك فيها ، نرى أن لدينا سلسلتين ثابتتين

(١) أبو عبد الله .

(٢) ف . نالو ، فى « موزيون » ، ج ٤٣ (سنة ١٩٣٠) — ص ٢٣٧ — ص ٢٤٠
F. Nau, ap. *Muséon*

تضمان صورة سلمان فى الإطار التاريخى للمشاجرات (بين الصحابة)[١] : قدم المناقشات بين فرق الشيعة فى الكوفة حول دوره الدينى عند الرسول وعلى ، — ومحاولة ازدواج[٢] شخصيته (مما وافق عليه البخارى وأنكره ابن حِبّان) بين « سلمان الجُهَنى الإصفهانى » وهو راوية سُنّى من مدرسة المدينة ، وسلمان (القُرَظى الإصفهانى) المتصل بالأوساط الشيعية فى مدرسة الكوفة والمدائن . أضف إلى هذا — على سبيل التذكرة — المطالب التى تقدم بها منذ مستهل القرن الثالث الهجرى أعقاب مزعومون لأخى[٣] أو لبنات[٤] سلمان — وقدم الزيارات إلى قبره فى المدائن .

وفى مقابل هذا نرى ، كما سنعرف بعد ، أن نقد هوروفتس يلوح مقنعا فى كثير من النقاط التفصيلية .

وقد استأنف ايفانوف — ونحن ندين له بمعرفة «أم الكتاب» ، وفيه تحتل الأسطورة الغنوصية لسلمان مكانة خاصة — فرض هوروفتس (دون أن يكون فى هذا متأثراً به)

---

(١) راجع الكبرى ، فى كتابى « مجموعة نصوص » *Recueil* سنة ١٩٢٩ ، ص ٢٢٠ س ١٢ ، حيث يجب ، تبعاً للقرآن (٤ : ٦٨) أن نقرأ : شجر ، لا سحر . قارن : ابن تيمية ، « منهاج أهل السنة » ج ٣ ص ١٩ .

(٢) يوسف البزى ، « تهذيب الكمال » ص ٤١٢٩ ؛ ابن حجر ، « الإصابة » تحت رقم ٣٧٧٩ المزرجى ، « الخلاصة » تحت المادة .

(٣) ماينداذ ، رئيس قبيلة بنى فروة (أبو نعيم ، « ذكر أخبار إصفهان » ، نشرة ديدرنج Dedering ص ٤) ؛ وفى عهد المأمون ، أظهر خلفه فى الجيل الرابع ، سبط غسان بن زاذان ، ورقة مزورة بإعفائه من الخراج (منسوخة عن المعاهدة النجرانية : أبو نعيم ، « الكتاب السابق » ، ص ٥٢) ؛ نفس الزعم « لحسين ابن محمد النقى الطبرسى النورى ، ص ٤٤ — ص ٤٥) ، وكان يعيش فى أرزن بالقرب من كازرون (راجع « فارسنامه ناصرى » ج ٢ ص ٢٤٩ ، ص ٢٨٨ ، الذى يجعل الصوفى أبا اسحاق كازرونى المتوفى سنة ٤٢٦ هـ من أوائل المسلمين من بين هذه الأسرة التى ظلت مزدكية) . — وفيما يتعلق بالنسبة الروحية لمؤيد سلمانى ، راجع حمدانى : « مجلة الجمعية الآسيوية الملكية » *JRAS* سنة ١٩٣٢ ص ١٢٩ .

(٤) ابنتان فى مصر وواحدة فى أصفهان متزوجة ؛ تبعاً لقطن بن ابراهيم (المتوفى سنة ٢٦١) الذى عرف أيضاً عن طريق وهب « ابن حفيد » ابن سلمان . عبد الله » ، عهداً مزيفاً بالمكاتبة (الخطيب البغدادى ، « تاريخ بغداد » طبعة القاهرة ، ج ١ ص ١٧٠ ؛ وفى سنة ٥٣٠ هـ ادعى واعظ فى أسعد أباد أنه من صلب سلمان (« نفس الزعم » للطبرسى النورى ص ١٤٢) على زعم أن سلمان تزوج من مولاة كندية (بقيرة ، كما فى طبقات ابن سعد ، نشرة سخاو ؛ أو صَفوة ، كما يقول الشترى) . — لكن الأخبار القديمة ، وعليها جرى القلقشندى ، تقول إن سلمان مات ليس فقط دون أن يتزوج ، بل وأيضاً وهو عار عن شهوة الجنس (« نفس الزعم » ص ١٤٣) .

الخاص بالصيغة الإيرانية لتلك الأسطورة ، لكن على صورة أكثر تنويعاً وأدعى إلى القبول ؛ فالأمر لم يعد يتعلق باختراع منذ البدء ، بل بتعديلات ، ليست شعوبية عنصرية ، بل دينية ذات أصل مانوى .

ولنوضّح هذا . ليس من الممكن أن نعزو اختراع صورة سلمان لتأثير حضارى فارسى ، فى الكوفة التى لم تبدأ شوارعها تأخذ أسماء إيرانية إلا فى سنة ١٣٢ هـ لما أن غزاها جيش العباسيين الخراسانى ؛ والثورتان اللتان قام بهما الموالى فى سنة ٤٣ هـ و سنة ٦٧ هـ بالكوفة كانتا أيضاً ذواتى طابع عربى (يجب ألا ننسى أن اللغة الفارسية لم تبعث فى صورة أدبية و بفضل الشعوبية إلا فى القرن الثالث) . بيد أن إسلام الحراء ، وهم حاميات فارسية (أصبحت عربية فى الحيرة واليمن) ، فى سنة ١٤ وسنة ١٧ هـ ، واستيطانهم الكوفة والبصرة (ور بما المدائن أيضا) وتقويتهم بالموالى من أبناء السبايا الفارسية اللائى أخِذْن فى عين التمر وجَلُولاء (من سنة ١٢ إلى سنة ١٧ هـ) ، حينما يصبحون شبابا ، نقول إن هؤلاء كونوا وسطاً عجيبا ، فى الكوفة خصوصا ، وفى هذا الوسط حدث غليان فكرى هو ما يسمى باسم الغنوص[1] ، كان نتيجة للاتصال بالإسلام الناشىء المجدّد للتوحيد الذى جاء به إبراهيم ، مثلما حدث للمسيحية الناشئة فى بلاد الجليل . و إذا كان الغنوص قد ولد فى المسيحية من أصول سامرية و يونانية ، فقد نشأ فى الإسلام عن أصول مانوية ، أعنى آرامية و إيرانية . وفى كلتا الحالتين لم تكن المسألة مسألة محاولة توفيق عقلى بين فلسفة العلوم و بين اللاهوت — فذلك شىء متأخر — لكنها مسألة الإيمان الحارّ بعقيدة جديدة تقوم على الخوارق من جانب وسط ذى حضارة عريقة يتأمل الكون المحسوس — تحت ضوء عقائده الجديدة — من خلال المنشور المضىء لأساطيره القديمة[2] .

---

(١) اقترح بلوشيه Blochet (« مجلة الدراسات الشرقية » *RSO* جـ ٢) هذا اللفظ : غنوص gnose للدلالة على كل المذاهب المستورة الفارسية الإسلامية ؛ لكن الأولى تحديد مدلوله .

(٢) من ذا الذى كان فى الكوفة بمثابة « دوسبنيوس » بالنسبة إلى هذا المبشر الأول ؟ يمكن أن يتجه التفكير إلى رشيد الحجرى ؛ بيد أننا لا نعلم عنه إلا الشىء القليل ، ولا يرتبط بسلمان إلا بإسناد واحد ، ودوره كباب (عند النصيرية) . والعناصر ذات الطابع الإيرانى الواضح فى أسطورة سلمان جاءت متأخرة : الأعياد الشمسية (نوروز ، مهرجان : عند النصيرية) ، والأيام السعيدة المشئومة فى الشهر الشمسى (« نفس الرحمن » ، ص ١٣٦) .

وليس المجال هنا مجال بيان تكوين هذا الفنوص الإسلامى ، ولا عرض الدور الأساسى الذى قامت به الشيعة فى هذا التكوين ، أو توضيح ما أخذته السنة عنه بطريقة مستورة — من العقل الأول إلى النور المحمدى — إنما نريد هنا أن نسجل ، مع إيقاوف ، هذه الحقيقة وهى أن بعضا من ملامح يزدان [إله الخير فى المانوية] ومن الإنسان الأول عند المانوية الشرقية ، قد انعكس على صورة سلمان التاريخية ، فى ذلك الوسط الهجين الحراء الكوفة الذين عليهم أحلافهم العرب — من تميم وعبد القيس — كيف يعرفون سلمان ويحبونه .

٢

تحليل « خبر سلمان » الخاص بالسهروردي

« خبر سلمان » حديث مفرط الطول إن قورن بنظائره مما يتصل بغيره من الصحابة ؛ وهو قديم ، فحوالى سنة ١٥٠ — ١٧٥ هـ كان معروفا بسبع أو ثمانى روايات مختلفة : رواية أبى إسحق السبيعى (المتوفى سنة ١٢٧ هـ ، وقد رمزنا له بالحرف : ا) وإسماعيل السُّدِّى (المتوفى سنة ١٢٧ — ورمزه : ب) وعبيد المُكْتِب (المتوفى سنة ١٤٠هـ؟ — ورمزه : جـ) ، وابن إسحق (المتوفى سنة ١٥٠هـ — ورمزه د) ، وعبدالملك الخثعمى (المتوفى سنة ١٨٠هـ — ورمزه هـ) ، وسيار العَنَزى (المتوفى سنة ١٩٩ هـ — ورمزه و) ، وعلى بن مَهْزيار (المتوفى سنة ٢١٠ — ورمزه ز)[١].

سلمان أصله من فارس من أسرة نبيلة من أساورة فارس (ا ، ب)[٢] أو من دهاقين حَجّ بالقرب من إصفهان (جـ ، و ، ز) ؛ ولد فى رامَهُرْمُز (فى قول عوف الأعرابى المتوفى سنة ١٤٦ هـ)[٣] أو فى أورزن قرب كازرون ، ونشأ على دين المزدكيـة[٤] باسم مابه بن بودخشان (فى قول ابن مَنْده)[٥] أو روزبه ابن مَرْزُبان[٦] — ثم اعتنق المسيحية بعد رحلة أو زيارة أو صيد (مع أحد الأمراء : ب) ، سمع فى أثنائها إما تراتيل فى إحدى الكنائس

(١) ا . حافظ الأصفهانى ورقة رقم ١٧ (الرواية أصلية ؟) (وابن سعد جـ٤ ق ١ ص٥٨ (موسّعة ؛ ترجمة هيوار ق ١ ص ٨ — ١٠) ؛ ب . الطبرى ، تفسير القرآن ، جـ ١ ص ٧٤٤ ؛ ترجمة هيوار ، ق ١ ص ٥ — ٩ — ؛ جـ . أبو نعيم ، « ذكر أخبار إصفهان » ، نشرة ديدرنج ، ٥٠ والمزى ، الموضع المذكور — د . الخطيب البغدادى ، تاريخ بغداد ، جـ ١ ص ١٦٤ — ص ١٦٩ ؛ اختلاف فى الرواية عند الحسين الطبرسى النورى ، « نفس الرحمن » ص ١٢ ؛ ترجمة هيوار ق ١ ص ٣ — ٨ — هـ . رواه الطبكبرى ، وورد فى « نفس الرحمن » ص ٢٤ — و . رواه ابن منده ، وورد فى : أبو نعيم : « ذكر أخبار أصفهان » ٥٠ — ٥١ ، والمزى ، الموضع المذكور — ز . مقتبسات وزيادة فى ابن بابويه « الغيبة » ٩٦ — ٩٩ .

(٢) أساورة سابور (الطبرى جـ ١ ص ١٧٧٩) .

(٣) حافظ الإصفهانى : « سير الأسلاف » مخطوطة باريس برقم ٢٠١٢ ورقة ٧٥ ب — ١٧٧

(٤) أو كان موحداً منذ ميلاده بمعجزة إلهية (تورننج Thorning ص ٨٦) .

(٥) المزّى : الموضع المذكور .

(٦) عند النصيبية ؛ وابن بابويه يذكر هذا الاسم (« صباح الخير » ؛ « ماهيه » = « شهراً سعيداً ») .

أو مواعظ راهب فى كهف[١]، فأعجب بها. وعزم على أن يحيا حياة ديرانية، وأن يمتنع عن اللحوم التى يذبحها المزدكية[٢] (أو التى تذبح بعد تعذيبها، ح) وعن الخمر — فهاجر وتنقل من مدينة إلى مدينة نازلاً عند شيوخ الزهد. وهذه المدن هى إما: مدينة مجهولة وحمص والقدس (ا)، أو: دمشق والموصل ونصيبين وعمورية (ء، ه)، أو: أنطاكية والإسكندرية (ز). ثم غادر المدينة الأخيرة لما أن علم بقرب ظهور نبى «فى أرض تهامة» (ا). بيد أن أدلاءه فى الطريق وكانوا من الأعراب (ا؛ ويحددهم ا و ء فيقولان إنهم من بنى كلب) خانوه وباعوه عبداً، إما فى وادى القرى أولاً (إلى يهودى: ء) أو من بعد فى يثرب (قبل أو بعد السنة الأولى للهجرة) إلى يهودى من بنى قريظة (عثمان بن الأشهل)[٣] أو إلى امرأة (بعد هذا اليهودى) من قبيلة جُهَيْنة (ه) أو سُلَيْم (ح) أو من الأنصار (خالصة، ابنة أحد أحلاف بنى نجار)، قام بحراسة أعنابها[٤]. فلما سمع بمحمد ذهب إليه، إما فى مكة: دلّته امرأة عجوز من أصفهان[٥]، أو فى قباء (قرب المدينة). فتعرّف فيه العلامات الشخصية الثلاث التى كان يبحث عنها: رفضه الصدقة لنفسه (كان لا يستخدم لمأكله الخاص ما يُتصدق به لغذاء جماعته)، قبول الهدايا الشخصية لمأكله الخاص، ووجود خاتم النبوة عليه، وهو قطعة لحم ناتئة على غضروف الكتف الأيمن — وتنتهى هذه الرواية بالمكاتبة: أُعتق سلمان نظير غرس ثلثمائة وَدِيّة من النخل لسيده وأربعين أوقية من الذهب؛ واشترك فى دفع هذه الفدية إخوانه فى الدين الجديد (قدم منها سعد بن عبادة ٦٠ ودية).

فإذا قارنا روايات هذا الخبر السبع هذه وجدنا أن بعض التعديلات الخفيفة، البارعة، تكفى لتبديل بعض الأخبار، مع بقاء الإطار العام سليماً فى مجموعه؛ — فسرد

---

(١) لم يذكر هنا لفظ «فارقليط»؛ وهذه صياغة قديمة جديرة بالتبجيل. وأكل أستاذه الأول للصدقة سراً يذكرنا بتورميدا Turmeda.

(٢) يدهش هيوار من هذه الواقعة، ولكنه ينسى بهذا أن الإسلام قد وضع هذه القاعدة، وبول Buhl يذكر ذلك، منذ دخوله البحرين (أبو يوسف، «الخراج»، ترجمة فاجنان Fagnan، ص ١٩٨ — ص ٢٠٠؛ «طبقات» ابن سعد جـ ١ ق ٢ ص ١٩ س ٨).

(٣) أبو نعيم: «ذكر أخبار أصفهان» ص ٥٢.

(٤) الكازرونى (المتوفى سنة ٧٥٨، ورد فى «المنتقى»: أورده «نفس الرحمن»، ٢٣) ا تورنتج، ٨٧؛ والخصيبى يقول عنها إنها يهودية ملعونة، «نفس الرحمن» ص ٢٣.

(٥) أبو نعيم، ٧٦.

مشايخ سلمان فى الزهد (وعددهم يزيد من ثلاثة إلى عشرة) قصد به تارة إلى أن يكون بمثابة ترتيب تصاعدى يفضى بسلمان إلى أن يكون على اتصال مباشر بوصىّ المسيح أو بالمسيح نفسه (فى تجليه له فى المدينة) — وطوراً إلى ملء الفترة (من ٢٥٠ إلى ٥٠٠ سنة) ما بين المسيح ومحمد ، مما يجعل من سلمان معمّراً معاصراً لكليهما . وإذا كان قد حدث حقاً أن أحد الأرقاء (رقيق ؛ أوقنى)[١] ، قدّم إلى النبى هدية ، فإنها إما أن تكون نتيجة بيع حَطَب محتطب أو دراهم مقتصدة أو تمر ملتقط . ومسألة نجاة روح آخر مشايخ سلمان من الزهاد قد أبدى الثدّى والخثعمى رأيهما فيها بالإيجاب ، بينما أجاب عنها السبيعى سلباً (١) . — والعنصر المشترك الوحيد الذى بقى كما هو فى كل الروايات (بغض النظر عن مسألة خاتم النبوة) ، هو التعارض بين الهدية والصدقة . وهو تعارض شائق لقدمه ، وفضلاً عن هذا فلعله ليس شيئاً آخر غير صورة أولية للاعتراضات الخاصة بالزهد مما وجهه أبو ذرّ [الغفارى] ضد عثمان ؛ وعلى كل حال فهذا التعارض يجهل المعنى « العقارى » الذى كانت الكلمة « صدقة » قد اتخذته فعلاً أيام عثمان وفى الدعاوى التى أثيرت بين آل على[٢] : مما ضايق كثيراً من الشراح الشيعة[٣] .

وبعد إعتاق سلمان ، كيف أمكن ضمّه ، وهو غير عربى ، إلى الجماعة الناشئة فى المدينة ؟ ما دام قد أعتقته جماعة ، فكان يجب أن يكون مُعْتَقاً لجميع الذين ساهموا فى هذا العمل ؛ ومع هذا فقد عرف فيما بعد على أنه مُعْتَق شخصى[٤] للنبى . وحلاً لهذه الصعوبة ،

---

(١) « نفس الرحمن » ١٧ ، ٢٢ .

(٢) الهدية (وخصوصاً التى) شىء نبيل ، أما الصدقة فشىء دنىء . ثم إن اللفظ « صدقة » قد اتخذ المعنى غير الشىء وهو « رأس مال عقارى للأسرة » . والصدقة المشتركة لآل على قد أثارت كثيراً من المنازعات والقضايا فى سنة ٩٠ هـ (ابن عساكر ج ٥ ص ٤٦٠) و سنة ١١٣ هـ (الطبرى عن سنة ١٢١ ؛ راجع الكتبى ص ١٨٨ ؛ لامانس Lammens : « فاطمة » *Fatima* ص ١٠٠ تعليق ٤ و ص ١١١ تعليق ١) ، فضلا عما حدث بالنسبة إلى فدك ؛ وكان لدخل آل على ، منذ القرن الثالث ، أربعة موارد : ٧ حيطان (بساتين) بالمدينة (وقف أهلى) ، ٤ إقطاعات (ياقوت ، معجم البلدان » ج ٣ ص ٩٠٦ ، ج ٤ ص ١٠٣٩)، والعطاء من بيت المال ، والهبات التى يقوم عليها الصيارفة (وأنا بسبيل تحضير مبحث فى هذا) .

(٤) الكلبى : « الكافى » ص ١٤٩ — ص ١٥٠ ؛ « نفس الرحمن » ص ١٠ — ١١ ؛ راجع أيضاً كيانى ، ج ٥ ص ٢٨٩ ؛ ابن طاوس ، « الطرائف » ص ٧٩ . وقارن السورة رقم ٣٦ : آية ٢٠ .

(٤) فيما يتصل « بالولاء » ، راجع لامانس : « معاوية » *Moawia* ، ج ١ ص ٢٥٦ — ص ٢٥٧ ، « الاستيعاب » ج ٢ ص ٤٣٧ .

جعلوه يشارك بالمدينة فى عملية «المؤاخاة» التى أُوحِيَ فيها — قبل بدر — بين المهاجرين، واحداً بعد واحد، وبين مضيفيهم من الأنصار. فلمن صار «أخاً»؟

١ — لأبى الدرداء عويمر الأنصارى[١]، أو لحُذَيفة وهو مهاجر حليف للأنصار قد اختار الأنصار[٢]، وفى كلتا الحالتين يكون سلمان قد عُدَّ من بين المهاجرين ويكون قد عرف الرسول فى مكة قبل السنة الأولى للهجرة، اللهم إلا إذا كان للفظ «مهاجر» ها هنا، بالنسبة إلى هذا الأجنبى، المعنى المعروف فى جنوب الجزيرة: «من صار من أهل المُدُن» (هنا، هجر = مدينة؛ — ولا أجرؤ على التفكير هنا فى الكلمة السريانية: مَهْجَر = متخذ للإسلام[٣] —)؟

٢ — لأحد المهاجرين: أبى ذر الغفارى[٤] أو مِقْداد حليف بنى زهرة[٥]؟ وعلى هذا يكون سلمان قد وضع فى نطاق قبيلة جهينة بالمدينة، وقد كان فيها عبداً.

وهذا الاختلاف لا يقتضى بالضرورة، كما ظن هوروفتس، أن سلمان لم يشترك فى عملية المؤاخاة؛ فالزُّهْرى الذى يشايعه هوروفتس هنا فى هذه المسألة، كان عاملا مأجوراً للأمويين، وكان يهمه أن يضع من قيمة شاهد يمجّده الثائرون من الشيعة، وذلك بتأخير تاريخ إسلامه إلى ما بعد موقعة بدر، وإطالة وقت إعتاقه بحيث يدخله مباشرة ضمن الجماعة على أنه مُعْتَق للنبى، وذلك فى سنة ١ هجرية.

حديث «سلمان منا أهل البيت»

تقوم فكرة وثاقة صلة سلمان بالنبى وأهل بيته — إبان حياة سلمان — على هذا الحديث: «سلمانُ مِنّا أهل البيت»[٦]، إلى جانب بعض حكايات ليست بذات أهمية.

(١) رأى أهل السنة (البخارى). «طبقات» ابن سعد جـ ٤ ق ١ ص ٦٠.

(٢) ابن عيينة («طبقات» ابن سعد جـ ٤ ق ١ ص ٦٠).

(٣) حرفياً: «صار ابن هاجر»؛ ف. نالو: العرب المسيحيون سنة ١٩٣٣ ص ١٢٩ — F. [redacted]: *Les arabes chrétiens* ص ١٣٢.

(٤) رأى كتب الباقرية، ورأى الكلينى.

(٥) رأى الغلاة والإسماعيلية («نفس الرحمن»، ٨٦).

(٦) أهل البيت فى سورة ٣٣: آية ٣٣ = زوجات الرسول (لامانس، «فاطمة»، ٩٩)؛ لكن فى التصلية، آل = أهل = ذرية؛ وفيما يختص بالصدقة التى كانوا يعيشون منها، أهل البيت = مالة من الأفراد تقريباً: الزوجات والعبيد، ولكن أيضاً آله ومواليه المحرَّرين.

وهذا الحديث يرويه المحدثون من أهل السنة على أن الرسول نطق به سنة ٥ هـ أثناء غزوة الخندق ؛ وذلك أن الرسول قد أنهى المنافسة بين المهاجرين والأنصار ، وقد تنازعوا سلمان ، بأن ألحقه بموالية الشخصين (ومعنى هذا أنه لم يكن بعدُ مولى له ؟) . والحديث يقوم على رواية واحدة لراوٍ من المدينة هو كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزنى (توفى سنة ٨٠ هـ) ولم يعترف به (« ويقال ») ابن هشام والواقدى بوضوح[١] . والمناسبة التى أتى بها ابن كثير غير كافية ، فهى تعلة متخيَّلة للتخفيف من معنى هذه الكلمة المشهورة .

والحق أننا لو عنينا بجمع الاقتباسات الأقدم عهداً ، لشاهدنا أن هذه الكلمة مأخوذة عن عبارة مسهبة تلخص شمائل سلمان فى أربعة فروع ، وهى عبارة لا يمكن أن تكون قد قيلت إلا بعد موت سلمان ، ووضعت على لسان أحد الأئمة : علىّ أو باقر . وها هى ذى :

(١) سلمان « امرؤ منا وإلينا أهل البيت » (٢) ومن لكم بمثل لقمان الحكيم ! (وفى روايات نادرة يستبدل بها : (٢) وكان بحراً لا ينزف ولا يدرك ما عنده) ؛ (٣) عَلِمَ العلم الأول والعلم الآخر (فى بعض الروايات : أدرك علم الأولين والآخرين) (ويوجد بدلا منها أحياناً : (٣) أدرك علم الأول وعلم الآخر — أو (٣) وقرأ الكتاب الأول والكتاب الآخر ؛ (٤) والجنة تشتاق إليه كل يوم خمس مرات »[٢] .

والحديث له هنا تمام معناه وقوته : فالمسألة هنا مسألة تقويم ما فعله سلمان ، بنوع من من التبنى ، الشخصى لا القَبَلى ، أو بالأحرى بنوعٍ من التنصيب والتولية ، ونعنى بما فعله ما كتبه من توجيهات مذهبية أو تنبؤات منسوبة إليه ، أو أقوال شفوية تتعلق بالتفسير . والحديث على هذه الصورة المركبة (ويجب ألا نظن أن الصورة الأبسط لعبارة ما هى الأحق بأن تكون الأقدم) — نجده عند دهاق بن مزاحم الهلالى (المتوفى سنة ١٠٥ هـ : ١+٢+٣)[٣] وعند أبى حرب « ابن القاضى أبى الأسود الدؤلى (بنفس المقدار) وكذلك عند ابن جريج (المتوفى سنة ١٥٠ هـ وأبى البَخْتَرى : ١+٢+٣)[٤] . هذا فضلاً عن الشيعة : المعتدلين :

(١) ابن هشام ، ذكره السهيلى ، ج ٢ ص ١٩١ ؛ « نفس الرحمن » ، ٣٦ .

(٢) أضيف هنا (٤) ، وهو لا يوجد إلا فى « سياحت نامه » لأوليا شلبى (أورده تورنتج ، ٨٧) لأن ١ + ٢ + ٤ = النص التقليدى لصيغ الثلاثيات .

(٣) أورده الدهاق عن نُزال بن صبره الهلالى (المزى ، الموضع المذكور ؛ قبل أبى حرب) .

(٤) ابن سعد جـ٤ ق ١ ص ٦١ ؛ حافظ الأصفهانى ، ورقة رقم ١٧٧ .

زرارة (المتوفى سنة ١٤٨ : ٣+٢ + ١ ، وفى صورة مشروحة عند الخثعمى المتوفى سنة ١٨٠)، وحريز (٣) وابراهيم الثقفى (المتوفى سنة ٢٨٣ ، كما ورد فى كتاب « الغارات » : ٢+١)؛ والمتطرفين : الفضل (المتوفى سنة ١٧٠ : ٢ + ٣) والبرقى (المتوفى سنة ٢١٠ ، ٢ + ١ + ٢). وهم يذكرون جميعاً أنهم نقلوه عن أصبغ (١+٢+٣) والحارث (١+٣+■)[1] . وكل اختلاف فى الروايات هنا مصبوغ بغرض خاص ذى مدلول مذهبى . — فمثلا : (٣) « العلم الأول والآخر » = الماضى + المستقبل — ، أو تنزيل + تأويل ، ولكن «علم الأوائل والأواخر » = الأخطاء القديمة (الإسرائيلية) والأمثال الحمدّية ، — « علم الأول والآخر » = علم محمد وعلى (المعنى السبئى) فى رأى حريز والمفضل . — (٢) « بحر لا ينفد » يشرحها المفضل تبعاً للآية ٢٦ من سورة « لقمان ■ مما يوحى بأن سلمان يهيمن على سبعة نقباء ، بدلاً من أن يكون أحدهم . — وتبعاً لمفيد (٢ + ١ + ٢) يضع البرقى فى النهاية مكان الإشارة إلى لقمان شرحاً يحتمل أن يكون خطّابياً (٢ : « سلسل يمنح الحكمة ويؤتى البرهان »[2]) . وهذه الوفرة التى ظهرت منذ مستهل القرن الثانى تدل على أن هذه العبارة الكاملة لا يمكن أن تكون متأخرة عن السنوات ٥١ — ٦٠ للهجرة .

وما دام سلمان قد جُعِل أحد « أهل البيت » بوصفه مولى ، فقد قيل إن اسمه مذكور من بينهم فى ديوان العطاء أيام عمر ، فسجّل على أنه يتناول من ٤٠٠٠ إلى ٦٠٠٠ درهم[3] ، — وهو رقم استثنائى ، لأن سلمان لم يشهد موقعة بدر ، ولهذا فإن لهوروفتس الحق فى تجريح هذه الحجة الزائفة .

بيد أن كتب الفِرَق تقدم لنا ، بطريقة مستقلة ، إدعاء غريباً . فمنذ سنة ١٢٨ ■ أخذت الصيغة « أنت منّا أهل البيت » التى تعبّر عن تبنى النبى لسلمان ، قيمة دينية لا شك فيها بدليل أن المطالِب بالخلافة العباسى ، ابراهيم ، قد استخدمها بجد : حينما خوّل أبا مسلم [الخراسانى] المشهور (مولاه منذ سنة ١٢٤) فوق كل طبقات عمّاله ، تفويضاً كاملاً فى

(١) الكشى ، ٨ ، ١١ ؛ « نفس الرحمن » ، ٢٤ ، ٥٢ (راجع الاسترابادى ، ٩٤ — ٩٥) ، ٥٠ — ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ .

(٢) كلمة قالها النبى : « نفس الرحمن » ٥٠ — ٥١ ، ٣٠ : « السلسل = جعفر الماء ■ .

(٣) فى قول الحسن البصرى (كذا !) ، من طريق هشام بن حسان (« طبقات » ابن سعد ، ج ٤ ق ١ ص ٦٢) .

كل سلطاته الشخصية [١] ؛ كما يشعل باسمه الثورة المطالبة بالخلافة فى خراسان ، فى يوم الفطر (فطر = نطق = انقضاء السكوت والسر ، عند أهل السر والحقيقة) . وهذا التفويض هو الذى خول لأبى مسلم من بعد بالمطالبة ، لا بالإمامة ، ولكن بدور « السين »[٢] . — وهذا الدور العالى ، دور السين ، أى دور النقيب الموحى إليه ، هو الذى إدعاه أبو الخطاب — وكان لقبه فى البدء « مولى بنى هاشم »[٣] — فى سنة ١٣٨ هـ بالكوفة ، قائلاً إن الإمام جعفر اعترف له به ، متخذاً صيغة أخرى — مُدَشَّنة له — عنوصية ، يُزْعَم أن محمداً استخدمها متحدثاً عن سلمان [٤] ؛ وقد أنكر الخطّابية أن يكون آل على قد قدر لهم قدراً سابقاً أن يكونوا أئمة بمجرد كونهم من نسله ، وقالوا إن الاختيار الإلهى بالتبنى الروحى هو وحده المعتبر ، وعلى هذا لقبوا سلمان ، لا بلقب « محمّدى » و إنما بلقب « ابن الإسلام »[٥] ، كما لقبوا خليفته أبا الخطاب بلقب : « أبو إسماعيل »[٦] .

وبدون أن نتخذ الفرض الذى قال به أحمد أغا أوغلى خاصًا بالجماعة السرية المعارضة لأهل السنة التى يقال إن سلمان كوّنها من بعض الفرس الذين اعتنقوا الإسلام — وهى نظرية فى تماثل مع نظرية سيف (وقد أخذها فريد ليندر وأحمد أمين) وتتصل بالمؤامرة ضد أهل السنة التى دبرها ابن سبأ « أحد اليهود اليمنيين — يجب أن نصرّح بأنه منذ نهاية القرن الأول كانت لتلك العبارة الخاصة بسلمان (« سلمان منا أهل البيت »)[٧] قيمة دينية لدى المتآمرين الشيعة ، بمعنى أنها تفترض مشاركة سلمان فى الوحى المنزّل على النبىّ ، وهى

---

(١) الطبرى جـ ٢ ص١٩٣٩ . (قارن ص١٩١٦ ، وتحت سنة ١٢٩هـ) ؛ المقريزى ، « النزاع » ، ص ٥٠ . قارن الكشىّ ، ١٣٦ ، القاضى نعمان ، « الدعائم » جـ ٢ ص ٣١٠ ، و « مجلة قينا لمعرفة الشرق » WZKM جـ ٤ ص ٢٢٦ ص ٥ .

(٢) أنظر بعد ص ٣٩ .

(٣) الذهبى « ميزان الاعتدال » جـ ٣ ص ٦٤ س ٦ — « وفى نهاية الصفحة .

(٤) أنظر بعد الملحق رقم ١ .

(٥) النوبختى : « فرق الشيعة » ، ٣٩ ؛ ابن منده (أورده الزبى) ؛ « نفس الرحمن » ، ٣٣ . (قال لجبريل : « أنت منا ») . راجع سورة ٥ : آية ٢١ .

(٦) قارن ص ٢٧ تعليق رقم ٢ ؛ هنا « أبو » يقصديه « أبو » الإمام السابع « اسماعيل بن جعفر (المقداد ، أورده الكشىّ ص ٢٠٨) . وعلى العكس نجد ابن القداح « سيتبناه » ابن اسماعيل .

(٧) فسر ابن العربى هذه الصيغة تفسيراً يقوم على التقدير السابق من الله لهذا الأمر (« الفتوحات » فى ٢٩ ، جـ ١ ص ٢١٩) : غفرت ذنوب سلمان مقدماً .

قيمة لا تزال محتفظة بها حتى اليوم لدى الإسماعيلية والنقابات الحرفية : فيها ربط وثيق بين سلمان و بين النبي فى وقت نزول القرآن .

العبارة « كرديد و نكرديد »

هذه عبارة تُعزى إلى سلمان ، نسبتها إليه الأحاديث الزيدية والأحاديث الإمامية والإسماعيلية معاً ، وهى لهذا سابقة فى ظهورها على السنوات ١١٣ — ١٢١ هـ . ذلك أن سلمان — فيما يروون — لما رأى أن القوم تسرّعوا فى انتخاب أبى بكر فى بَيْعة السقيفة ، قال متأسفاً — فى شىء من التحفظ الزيدىّ — أمام شهود : « عملتم وما عملتم » (بالفارسية : كرديد و نكرديد) ، وهى كلمة كثيرة الغموض . فهل كانت الصيغة الأصلية لهذه العبارة فارسية ؟ من غير الواضح أن يكون سلمان قد استعاد فى المدينة وفى سنة ١١ هـ لغته الأصلية كما يُزعى إليه سمع جمع من العرب ، بينما نجد من المقبول أن يكون الحمراء من الشيعة فى البصرة أو الكوفة بعد هذا بعشرين سنة قد أشاعوا هذه العبارة فى صيغتها الفارسية .

والواقع أنها تظهر أولا على صورة قديمة (فصيحة أو عامية) عند أحد البصريين وهو أبو عمران عبد الملك بن حبيب الأزدى الجونى (المتوفى سنة ١٢٨ هـ) وهو شيخ الضَّبّى الشيعى المتوفى سنة ١٧٨ هـ) وأوردها المدائنى (المتوفى سنة ٢١٥ هـ ؛ فى البلاذرى)[1] : « كرداذ و نا كرداذ » . وفى نفس الوقت تقريباً نراها فى صيغة عربية « أصبتم وأخطأتم » فى مصدرين زيديين من اللطيف أنهما أولجا فيها زيادات متباينة : حبيب بن أبى ثابت (المتوفى سنة ١١٩ : وأورده ابن شبه المتوفى سنة ٢٦٢ : أصبتم ذا السنّ منكم ولكنكم أخطأتم أهل بيت نبيكم) وجرير بن المغيرة (وهو غير معروف ، ولكن فضّله محمد بن قدامة الجوهرى المتوفى سنة ٢٣٧ فى كتابه « السقيفة ») : أصبتم الخِيرَة وأخطأتم المدن[2] .

---

(١) البلاذرى : « الأنساب » ، مخطوطة باريس رقم ٦٠٦٨ ، ورقة ٣٨٧ ب . قارن « كُرْشاذ » بدلا من « خرنيذ » أوردها رتر ، فى الخصيصة إلى نصرته لكتاب « الفرق » للنوبختى ، ص ٩ س ١٠ (باول كروس) ؛ والصيغة المزدوجة راوندى وريوندى .

(٢) « طبقات » ابن سعد ج ٦ ص ٢٢٣ ؛ ابن أبى الحديد ، « شرح نهج البلاغة » ج ١ ص ١٣٢ س ٩ من أسفل ، وقارن ذلك بما ورد فى ص ١٣١ س ٣ من أسفل من الكتاب نفسه ، ج ٢ ص ١٧ و ج ٤ ص ٢٢٥ .

ولنلاحظ أن حبيباً هذا قد نقل إلى سيف روايات رجلين من الحمراء هما ماهان وسفيان .

ثم نجدها من بعد عند الإماسية الذين أقرّوا بها — ولعل ذلك لأسباب من المجادلات والمناظرات الزيدية — منذ أبان بن تغلب (المتوفى سنة ١٤١) على الصورة الفارسية الفصيحة (مثل الإسماعيلية) : « كريد و نكريد » (بالعربية : « فعلتم ولم تفعلوا = أسلمتم وما أسلمتم »)[١] ؛ وهم يحوّلون معناها بلطف وفقاً لتأويل (سجّله «الشافي» للسيد المرتضى)[٢] يرجع إلى منحولين قديمين جداً هما « خطبة » سلمان و « الكتاب » المنسوب إلى سُلَيم بن قيس[٣] : شارحين بهذا الصيغة العربية القديمة (الزيدية) : « أصبتم وأخطأتم » ، (أي أنكم أتبعتم مَثَل السوء ، مثل بني إسرائيل الذين ثاروا على هارون[٤] وحِدْتم عن المثل الأعلى ، وهو أمر نبيكم بأن منعتم الإمامة من أهل بيته) .

أما الشروح الزيدية ، وهي أدعى إلى القبول ، فتقول : شرح جرير (وهو أقرب أن يكون جارودياً) : « أصبتم الخيرة وأخطأتم المَدِن » . وشرح حبيب (وهو أقرب إلى البُتْرية) : « أصبتم ذا لسن منكم وأخطأتم أهل بيت نبيكم » . وهذه العبارة التي استخدمتها الزيدية يجب أن تكون أقدم لأنها متبوعة ، عند الجوني وحبيب والمرتضى ، بفكرة عن البركة ذات أصل شعبي : « لو وليتموها عليّاً لأكلتم من فوقكم ومن تحت أقدامكم »[٥] .

ولنلاحظ أن العبارة[٦] لا تدل على أن سلمان قد احتج علناً في سنة ١١ هـ ، وأنه حلق

---

(١) الطبرسي ، « الاحتجاج » ، ٤٣ ؛ « نفس الرحمن » ، ١٤٩ .

(٢) الطبرسي ، الكتاب نفسه ، ص ٤٤ ، « نفس الرحمن » ص ١٤٩ — ص ١٥٠ .

(٣) الكشي ، ص ١٤ ص ١٥ ؛ الطبرسي ، الكتاب نفسه ٤٩ ، ٦٢ ؛ السيد الآملي ، « الكشكول » (« نفس الرحمن » ص ١٤٩) ؛ شهاب الدين شاه الإسماعيلي ، نشره إيفانوف (« الرسالة ص ٤٩) .

(٤) تطبيق للآية ٣٠ من السورة ٢٠ على عليّ .

(٥) الطبرسي ، « الاحتجاج » ص ٦٢ .

(٦) أوردهادي ساسي (« الدروز » ج ٢ ، ١٤٣) De Sacy وهيوار (ترجمة المقدسي ، « البدء » ج ٥ ص ٢٠١) خطأ . وبعض الكلمات الفارسية الأخرى مثل بير (السبيعي) ، خشاب (النهدي) جرج آمد (ثابت) يبدو أنها صادرة عن نفس الوسط في الحمراء والدروز ينسبون إلى سلمان هذه العبارة « كرديوا بكرديدا وحق تميزه بتريدا (ميره بيردى) . تفسيرها بالعربية : علمتم (كذا !) فعلتم حتى غلبتم صاحب الأمر وتشبهتم بأوليائه وادعيتم ما ليس لكم بحق » (« رسالة التنزيه إلى جماعة الموحّدين » ؛ راجع البهاء العاملي : « الكشكول » (أورده النوري « نفس الرحمن » ص ١٤٩) .

رأسه وانتضى سيفه (وهو قول الإمامية) ؛ ولكنها تدل — على خلاف ما يقوله هورفتس — على أنه قبل اليعقوبي بقرن ونصف كانت الروايات العراقية تؤكد أن سلمان قد أثار مشكلة الإمامية الشرعية أثناء انتخاب أبي بكر . ولعل هذا جرى في دائرة صغيرة جداً ! وسكوت المصادر عن ذكر هذا لا يدل على شيء ؛ فالمعاصرون لا يعلمون عن شئون الدولة إلا ما تقدمه لهم البيانات الرسمية الموجهة ، ولا بد من انتظار نشر التصريحات الشخصية للشهود فيما بعد ، حتى تتيسر معرفة الحقيقة .

وفاة سلمان بالمدائن ؛ دعوى مجيئه العراق خليفةً لبني عبد القيس

نقل ابن عبد البر (المتوفى سنة ٤٦٣ هـ) عن الشَّعبي (المتوفى سنة ١٠٣ هـ) الخبر التالي: «توفي سلمان في غُدَيَّة لأبي قرة الكندي بالمدائن»[١]. وهذا التفصيل الدقيق يمكن أن يكون صحيحاً. وقد خلَّف لنا أبو قرة الكندي، قاضي الكوفة سنة ١٧ هـ، عن طريق ابن عمرو (وكان لا يزال حياً سنة ٨٣ هـ) طائفة من الأخبار عن سلمان تكوّن أهم مصدر كندي (قبل زادهان)، ويدعى رواية آل أبي قرة[٢].

وعلى كل حال فقد أقيم قبر سلمان في المدائن منذ أن سمحت أول هدنة تلت الاضطهاد الذي عاناه الشيعة، وهي التي مضت مدتها بين سنة ٢٠٤ وسنة ٢٣٢ هـ، بأن يقيموا قبوراً لعلي والحسين. ذكر ذلك ابن شيبة السدوسي (المتوفى سنة ٣٦٢ هـ)[٣] من الزيدية. وذكره أيضاً المقدسي في القرن الرابع؛ وزاره الخطيب [البغدادي] وياقوت[٤]. ونحن حتى الآن بإزاء طائفتين من الزوّار، بعض النقابات السنية في بغداد (الحلاقين والماشطين والحجّامين والجرّاحين) يأتون سنوياً في النصف من شعبان (منذ القرن السابع) — ثم أفراد من الشيعة يأتون في أوقات مختلفة في عودتهم من النجف وكربلاء[٥]. وكانت المدائن لا تزال في القرن السابع قرية من الفلاحين لا يسكنها إلا شيعة متحمسون (لم يكن يسمح للنساء بالخروج إلا بعد مغيب الشمس)[٦]. وكذلك كان شأنها في القرن الرابع لما كانت هذه المدينة مركز الإسحاقية، إحدى الفرق الغالية[٧]. بل وأيضاً قبل ذلك في القرن الثاني، لأن

---

(١) «الاستيعاب» (على هامش «الإصابة» لابن حجر) جـ ٢ ص ٦١؛ قارن الجاحظ، «البيان والتبيين» جـ ١ ص ١١ س ١٣.

(٢) ابن حنبل جـ ٥ ص ٢٤٣.

(٣) «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي، جـ ١ ص ١٦٤، ٣٧٤؛ خزانة الكتب الجغرافية العربية BOA بإشراف دي خويه جـ ٧ ص ٣٢١.

(٤) المقدسي، ١٣٠؛ تاريخ بغداد جـ ١ ص ١٦٣؛ ياقوت: «معجم البلدان» جـ ٦ ص ٤٤٧

(٥) سار وهرتسفلد، «رحلة أثرية في منطقة الفرات والدجلة» جـ ٢ ص ٥.

(٦) القزويني: «عجائب المخلوقات» جـ ٢ ص ٣٠٢ — ص ٣٠٣؛ «نفس الرحمن»، ١٦٤ (بحسب مختصر باكوي).

(٧) «تاريخ بغداد»، جـ ٦ ص ٣٧٨.

النوبختى يقرر لنا أن جميع من فى المدائن كانوا من غلاة الشيعة ، وذلك فى حديثه عن قيام فرقة الحارثية من بينهم ، وهى من الغلاة (قبل سنة ١٢٧ هـ)[١] ، ولها أحاديث خاصة بسلمان[٢] . ولو عدنا القهقرى أكثر ، للاحظنا أن ساباط ، وهى ضاحية فى غربى المدائن ، كانت بعد سنة ٣٧ هـ منفى وملجأ لأحد الغلاة وهو عبد الله بن وهب الهمدانى (= ابن سبأ المشهور)[٣] . وكل هذا يدعونا إلى القول بوجود إغراء لقبر موجود فيها من قبل يزوره الناس ، أولى من القول بأن هذا المكان كان مهيئاً لتلقى هذا القبر بالتبجيل والازدهار بافتراض وجوده فيه افتراضاً تعسفياً .

أما المشاهد الأخرى لسلمان فى دامغان وقهاب (فى الشمال الشرقى من أصفهان) وسدود والقدس فهى محض افتراضات تعسفية ، ولا تظهر إلا فى القرن السادس[٤] .

وتاريخ وفاة سلمان غير معروف : « فى نهاية خلافة عمر » ؛ أو « فى خلافة عثمان » (الواقدى ، ابن سعد) لأنه « أقام بالكوفة فى خلافة عثمان » (ابن شيبة) . وفى القرن الثالث حدد جامعو الأحاديث السنية تاريخ وفاته بسنة ٣٦ هـ[٥] (قاسم بن سلاّم الأزدى المتوفى سنة ٢٢٤ ؛ أبو عبيدة زنجويه (— = مخلد) المتوفى حوالى سنة ٢٣٠ ؛ خليفة العصفورى المتوفى سنة ٢٤٠ ؛ قارن عبد الباقى بن قانى المتوفى سنة ٣٥١) ، لأن شهوده هزيمة بلنجر فى سنة ٣٢ هـ[٦] قد وضعت حد الابتداء لتأريخ وفاته . والبعض تقدموا

(١) النوبختى « فرق الشيعة » ص ٢٩ .

(٢) نقله ابن مؤسس المذهب ، يحيى بن الحارث إلى محمد بن إسحق البلخى (ابن أبى الدنيا ، « هواتف الجان » ، أورده « نفس الرحمن » ١١٠ : « راجع تاريخ بغداد » ج ١٠ ص ٩٠ ؛ والذهبى « ميزان الاعتدال » ج ٣ ص ٢٤) .

(٣) النوبختى : « فرق الشيعة » ، ١٩ .

(٤) مخطوطة إيثانوف فى السبع عشرة والثلاثمائة ورقة (بالفارسية) ؛ ياقوت « معجم البلدان » ج ٢ ص ١٧٠ ؛ زكى باشا ، الموضع المشار إليه (فى آخر البحث) ؛ كاله فى « الحوليات الفلسطينية » Kahle : *Palästina Jarbuch* سنة ١٩١٠ ص ٧٩ — ص ٨٠ (أندثر الآن حسب ما يقوله الدكتور ل . ا . ماير L. A. Mayer .

(٥) المزى ، الكتاب المذكور ؛ ابن تغرى بردى « مخطوطة باريس رقم ١٥٥١ ، ورقة ١٤٠ ؛ « تاريخ بغداد » ج ١ ص ١٧١ . وفيما يتصل بتأريخ الوفاة سنة ٣٣ هـ ، راجع أبا نعيم والبندنيجى ؛ وبما قبل سنة ٣٢ هـ ، راجع ابن قتيبة .

(٦) هوروفتس ينكر ذلك ؛ قائلا إنه لابد وأن يكون خلط بينه وبين سلمان بن أبى ربيعة .

بتاريخ وفاته إلى سنة ٣٣ هـ لأن ابن مسعود ، المتوفى سنة ٣٤ هـ ، قد دخل على سلمان عند الموت هو وسعد (بن مالك = أبو سعيد الخُدْرى) .

و إذا رجعنا إلى المصادر نجد أن آخر البيانات التاريخية الخاصة بسلمان تتعلق بالسنوات ١٤ إلى ١٧ هـ . وقد أوضح هوروفتس كيف أن مضمونها نفسه مشكوك فيه : دوره رائداً للجيش[١] ، ومفاوضته مع سكان المدائن من أجل أن يسلّموا ، ثم قيادته الهجوم عابراً الدجلة سابحاً ، واختياره المكان الذى ستقام فيه الكوفة ، وتولية عمر له على المدائن[٢] . لكنا سنرى أنه يلوح أنه جاء العراق فى تلك السنوات . فإن معاذاً بن جبل المتوفى سنة ١٨ هـ يذكر سلمان على أنه كان لا يزال حياً[٣] . لهذا أميل إلى القول بأنه مات فى المدائن فيما بين سنة ٢٠ هـ وسنة ٢٨ هـ .

والأخبار حول موته مشكلة : فهى تروى أنه دعا بمسك وقال لزوجه انضحيه حول فراشى[٤] وحيّا أهل القبور ، وطلب أن يترك وحده ، وأن تترك الأبواب مفتوحة على مصاريعها : وكأنه فى انتظار رُوّاد مستورين . وهنا تقف الروايات السنية . أما الروايات الشيعية فهى منذ أقدمها عهداً تذكر بالتحديد أن هؤلاء ليسوا ملائكة ، وإنما هو علىّ انتقل بمعجزة من المدينة كيما يعينه فى ساعاته الأخيرة ؛ وهذه الأسطورة التى تضايق منها الخليفة المستنصر[٥] يلوح أنها قديمة ولعلها ظهرت مبكراً .

وفيما عدا هذه الاحتمالات المؤيدة لكون سلمان قد توفى بالمدائن ، لا يحدد الرواة شيئاً

---

(١) وكان ترجمان هذا الجيش حلال الهجرى (الطبرى ج ١ ص ٢٢٢٥ ؛ أنظر بعد) .

(٢) لاشك فى أن « والى المدائن والجوخة » (الحارث أخا مروان الأول فى سنة ٣٤ ، وسعد بن مسعود فى سنة ٣٦ هـ) كان آنذاك حذيفة ، وكان مجرد محصّل للضرائب (البلاذرى ، « فتوح البلدان » ج ٢١ ص ٢٨١) ، وتجادل معه سلمان بشأن أحماء من لهنهم النبى (ابن حنبل ، ج ٥ ص ٤٣٧ ؛ ؛ وحذيفة ، وقد كان من غير شك شيعياً (قارن أبناءه الثلاثة) ، قد قبل هذا المنصب تقية ، كما فعل سعيد بن عمران لما أن أصبح قاضياً من قِبَل عبد الله بن الزبير .

(٣) ابن حنبل ج ٥ ص ٢٤٣ ؛ ابن سعد ، ج ٤ ق ١ ، ص ٦١ .

(٤) هذا المسك كان من غنائمه فى بَلنجَر ، أو بالأحرى فى جالولاء (سنة ١٧ هـ) . قارن بهذا تحشه .

(٥) ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ٦٦ ؛ فيما يتصل بفضل علىّ له ، راجع غزن بن جبريل التبريزى (المتوفى حوالى سنة ٦٥٥) فى « المناقب » ، ص ١١٣ — ص ١٢١ ؛ معصوم على شاه ، « الطرائق » ج ٣ ص ٥ .

فيما يتصل بمجيء سلمان العراق وحياته به ، بعد مغادرته المدينة . بيد أن نقد الأسانيد المرتبطة بسلمان — وهو النقد الذى سنعرض له فيما بعد بمناسبة ذكر المراجع — يفيدنا ليس فقط فى تصنيف الأحاديث إلى فرق حينما يؤيد مضمونها ذلك ، مما يسمح غالباً بتأريخها ، بل وأيضاً فى جعلها تتجه ، فى أوساط الكوفة ، نحو مصادر رئيسية ثلاثة أو أربعة . وعلى هذا النحو يتراءى لنا ، تحت طبقة الأحاديث التى تنقسم وفقاً للفرق ، بعد سنة ١٠٠ هـ ، طبقة أخرى أولية يلوح فيها أن الأحاديث تنقسم ، فيما يتعلق بالحالة التى نحن بصددها ، وفقاً للقبائل والأحلاف العربية . وفى عزمى أن أتحدث فى موضع آخر[١] عن نتائج تحقيقاتى الخاصة ببقاء الأحلاف بين سكان الكوفة العرب ، خصوصاً عند الشيعة . وأجتزئ بالإشارة هنا إلى أنه ليس فقط فى البصرة ، التى حدث فيها هذا الأمر سنة ٣٦ هـ ، بل وأيضاً وقبل هذا بسنوات ، فى الكوفة ، نقول إنه يظهر أنه فى الكوفة كذلك أظهرت قبيلة عبد القيس من بنى ربيعة اعتناقها لمذهب الشيعة ، على نحو سنحدده فيما بعد .

ومن هنا فمن الشائق كل التشويق أن نسجّل أنه بالابتداء من حلقة أسانيد كوفية موثوق بها ، أعنى من سماك بن حرب البكرى الذهلى (المتوفى سنة ١٢٣ هـ)[٢] يمكن الوصول إلى سلمان و بنى عبد القيس ، مارّين بثلاثة رواة أو أربعة منهم زيد بن صُوحان العبدى (المتوفى سنة ٣٦ هـ)[٣] ، أحد رؤوس المعارضة الشيعية الأولى أيام عثمان هو وأخوه صعصعة ؛ وقد جعل سلمان زيداً يؤم الصلاة بدلا منه فى فصيلة من فصائل الجيش فى العراق[٤] (تبعاً لما يقوله نعمان بن حميد البكرى ؛ والواقع أن سلمان لأنه كان مولى وغير عربى لم يكن له حق إمامة الصلاة ، على الرغم من أنه كان حجة فى المسائل الشرعية ؛ وقد قال هذا لابن أبى قرة[٥] ؛ ومن ناحية أخرى نرى أن زيداً ، إظهاراً لحبه ، كما يقول غيلان بن جرير الأزدى المِعْوَلى (المتوفى سنة ١٢٩ هـ ؛ ذكره ابن شيبة المتوفى سنة ٢٦٢)

(١) فى «أمشاج مسپيرو» *Mélanges Maspero* ، نشره المعهد الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة .

(٢) ابن سعد جـ ٦ ص ٨٢ ، ص ١٢٥ .

(٣) هذا الإسناد هو إسناد قصة سلمان عند ابن حِبّان والحاكم (ابن حجر ، « تهذيب التهذيب » جـ ٤ ص ١٣٩) .

(٤) ابن سعد ، جـ ٦ ص ٨٥ .

(٥) ابن سعد ، جـ ٤ ص ٦٥ .

قد اتخذ لنفسه كنية « أبى سلمان »[١]. وهذه المسألة ، إذا أضيفت إلى السابقة ، يلوح لى أنها تدل على أنه قد وقع حقيقةً حلفٌ بين سلمان وزيد بن صُوحان أحد رؤساء بنى عبد القيس[٢]. ولهذا فإنى أفترض أن سلمان ، وقد فقد إقطاعه بالمدينة[٣] لما صودرت صدقة أهل البيت لحساب بيت المال ، قد شاء ضمان أمانه الشخصى ، شأنه شأن كل الذين اعتنقوا الإسلام من غير العرب ، وذلك بأن يصبح حليفا لبنى عبد القيس الذين تبعهم إلى العراق .

وثمت من الأمور ما يقوّى هذا الفرض ، حينما ندرس مركز بنى عبد القيس الخاص . فقد كانوا أقاموا بالبحرين وعُمان (هكذا)[٤]، أعنى فى الأحساء الحالية ؛ فحيّ ذيل[٥]، من زيد ، احتلّ إقليم الخطّ (أى القَطِيف والعُقَيْر) الذى كان حصنه ، جُوَاثاء — وكان فيه أول مسجد جامع بنى بعد مسجد المدينة — قد حوصر فى حروب الرِّدة[٦]. وإلى جوارهم كان بنو عبد القيس الذين فى هَجَر (= المُشَقَّر ، واليوم تدعى هفوف) عاصمة البحرين ، قد صاروا خاضعين لإمارة حبان ، من تميم ، ومن حى سَعْد ، وكان « ملكهم » ، زهرة ، قد اقتادهم إلى غزو العراق فى سنة ١٢ هـ . وليس من المصادفة أن نجد اسم زهرة على رأس الطلائع فى القادسية إلى جانب اسم سلمان فيما يتصل بغزو بهرسير ، وإلى جانب اسم زيد فيما يتعلق بغزو جلولاء[٧]. وأكثر من هذا أن حمراء سياه فى البصرة من الفرس ، والديلم فى الكوفة قد خضعوا وعملوا حلفهم[٨] المشهور مع حى سعد من تميم (وهو حى زهرة) . ولما كانت أحياء أخرى من تميم ، مثل دارم ، ذوى نزعة ضد الفرس ، فيمكن الظن أنه إذا

---

(١) « الإصابة » جـ ١ ص ٥٨٣ ؛ « تاريخ بغداد » جـ ٨ ص ٤٣٩ .

(٢) راجع الصلة بين « الولاء » و « الكنية » عند سعيد « أبو فاختة » ، مولى أم هانئ (الإسترابادى ، ص ٧٧) . ولإنكاره عند زيد ، أطلق عليه اسم « أبو عائشة » (كذا : بسبب الرسالة التى أرسلتها إليه عائشة فى سنة ٣٦ هـ) .

(٣) ناصر خسرو ، أورده إ . ج . براون فى « التاريخ الأدبى لبلاد الفرس » جـ ٢ ص ٢٢٩
E. G. Browne : *Lit. hist. of Persia*

(٤) راجع ما يقوله جرومن فى « دائرة المعارف الإسلامية » جـ ٢ ص ٩٩٩ .

(٥) الذيل (الجوهرى أورده السويدى فى « السبائك » تحت المادة) أو الديل (ابن قتيبة « المعارف » ٣١) ؛ أو عجل (ابن سعد جـ ٤ ص ٨٤ ؛ فستنفلد ، ألواح الأنساب *Genealog Tabel.* : قبيلة المستير أحد القلاة المتوفى سنة ١٢٠ هـ) .

(٦) ياقوت « معجم البلدان » جـ ٤ ص ٥٤١ ، جـ ٣ ص ٤٥٣ ، ١٣٦ .

(٧) الطبرى ، أنظر فهرست تاريخه تحت المادة ؛ كيتانى « عن سنة ١٦ هـ » .

(٨) البلاذرى : « فتوح البلدان » ، تحت المادة .

كان الحمراء قد عقدوا حلفا مع زهرة ، فما ذلك إلا للمؤاخاة مع أتباعهم بنى عبد القيس ، خصوصا حى ذيل (من زيد) الذى تأثر بطابع فارسى بلغ من القوة حداً جعل معاوية والقرشيين فى سنة ٣٣ يطعنون فيهم على أنهم مهجّنون بالفرس[١]. وفى أول تقسيم لمعسكر الكوفة فى سنة ١٧ هـ إلى سبعة أقسام ، وضعت الحمراء فى نفس السُبُع الذى وضع فيه بنو عبد القيس . ونضيف إلى هذا كله ملاحظتين : الأولى أن مسجد بنى عبد القيس يقع[٢] فى حى يمانيي همدان (الذين حلّوا محل بنى عبد القيس فى القتال سنة ١٤ هـ) لما أن فصلت البحرين وعمان ، وهما مواطن بنى عبد القيس ، من الحجاز فى سنة ٤١ هـ وضُمّتا إلى البصرة[٣]، حيث استطاعت هذه القبيلة أن تتركز وكانت ظاهرة القوة[٤]، تاركة الكوفة منذ ذلك الحين (وعلى هذا فإن الأحاديث الكوفية التى تجمع بين سلمان و بنى عبد القيس هى قديمة) ؛ والثانية أن بنى همدان ، الذين خلفوهم فى الكوفة حول مسجدهم ، قد صاروا مثلهم شيعة متحمسين من بعد ؛ وكان لحىّ حنظلة ، من تميم ، الذى عقد حلفاً هو الآخر سنة ١٦ هـ مع الطبقات الدنيا الفارسية فى الزط وسيابجة ، نقول كان لحىّ حنظلة قبل سنة ٣٢ هـ سيد هو صبيغ بن عِسْل[٥] الذى عاقبه الخليفة عمر لأنه أشاع تفسيراً خاصاً لسورة « الذاريات » (وهى إحدى السور المفضلة عند مفسرى الشيعة المتأخرين) ؛ وكذلك كان على رأسهم بعد هذا بقليل ضابىء بن الحارث الذى اضطهده الخليفة عثمان .

---

(١) الطبرى جـ ١ ص ٢٩١٤ ؛ وراجع الكتاب نفسه جـ ١ ص ٣١٤٨ (شتائم شبث التميمى)

(١) راجع بحثى فى « أمشاج سبيرو » عن الأصل القبلى (لا الإدارى الحكومى ، كما اعتقد لامانس) لهذه التقسيمات . وكان هذا المسجد بالقرب من دار عبيده الجدلى ، الذى سيصير من بعد كيسانياً (الطبرى ، جـ ٥ ص ٦٥٧) ؛ الدينورى ؛ طبعة القاهرة ص ١١٥ .

(٢) أبو نعيم جـ ١ ص ٢٩ .

(٣) أحياء عبد القيس : ذيل ، وبجل وعمرو كانت تكوّن « العمور » (« العقد الفريد » جـ ٢ ص ٤٥) التى عقد لواؤها لابن سيأ الهمدانى فى موقعة الجمل (الطبرى جـ ١ ص ٣١٨١) .

(٤) أرى أن جولد تسيهر كان مثالياً فى تحفظاته الخاصة بهذه الحالة الأولى — ذات الأهمية الخاصة — لتفسير قرآنى مرفوض فقد كان هذا من التأويل الشخصى ؛ قارن ما يقوله ابن حجر فى « الإصابة » جـ ٢ ص ١٩٨ — ١٩٩ ، وابن تيمية فى « المنهاج » جـ ٣ ص ٢٣٦ ، بالمصادر التى ذكرها جولد تسيهر (« دراسات إسلامية » جـ ٢ ص ٨٢ *Muham. Studien* و « اتجاهات تفسير القرآن » ص ٥ « تعليق ») . وكيتانى (« الحوليات » جـ ٤ ص ٥٣٩ *Annali dell, Islam*) وقد خدعته قراءة ابن عبد الحكم (مخطوطة باريس برقم ١٦٨٧ ، ٢٢٩ I ضيع) — لم يستطع معرفة من هو .

فيكون الظاهر إذاً مما قلناه أن سلمان ، وهو ابن أحد الأساورة (أى الفرسان) الفرس كما يروى السبيعى « قد عقد حلفاً مع بنى عبد القيس » وبفضل تلميذه زيد بن صوحان استطاع أن يضمهم ، هم وحلفاءهم من الحمراء ، إلى آرائه الخاصة بأحقية علىّ . وإذا كان لنا أن نصدق ما يرويه الواقدى ، فإن صعصعة بن صُوحان قد قال منذ سنة ٣٣ هـ أمام معاوية بالنظرية الشيعية التى تجعل من إمامة آدم وإمامة على (« المين » ، « الصامت ») شيئاً واحداً ، فكان حينئذ أحد الأفراد الذين قدروا مقام علىّ الحقيقىّ فى ذلك الحين[٢] ؛ وسنعود إلى هذه المسألة بعدُ .

وهاك ثبتاً بالذين رووا عن سلمان ممن كانوا من بنى عبد القيس (رواته المباشرين) : زيد بن صوحان ؛ ومولاه أبو مُسْلِم ؛ وعبد الرحمن بن مسعود ، صديق زيد[٦] وقد أقام بالمدائن ، وكان بها قوم استوطنوها من بنى عبد القيس . كذلك نرى أخيراً أن الرواية الخاصة بإسلام زعيم بنى عبد القيس ، جارود بن المنذر[٣] ، تنسب الفضل فى هذا إلى سلمان وكان ذلك فى المدينة وابن جارود ، وهو المنذر ، قد ولاّه علىّ إمارة فارس (إصْطَخْر) التى استوطنتها واستقرت بها قبيلته منذ سنة ١٩ هـ ، مما يقوّى احتمال وجود رابطة بين بنى عبد القيس وسلمان « الفارسى » .

الإسناد السلمانى (لنقابات الحرف وبعض الطرق الدينية)

نحن هنا بإزاء ناحيتين خليقتين بالاعتبار فى أسطورة سلمان ؛ وأقدمهما وأبعدها فى

(١) الواقدى فى الطبرى ، ج ١ ص ٢٩١٧ — ص ٢٩١٩ (خاصاً بسورة البقرة ، آية ٣٢) ؛ راجع فى « الاستيعاب » (ج ٢ ص ١٩٧) المدح الغريب المنسوب إلى عمر ، حين قال : « أنت منا » بعد أن سمع درس تفسير من صعصعة ؛ كما أن عمر قد والى أخاه زيداً (ابن سعد ج ٦ ص ٨٥) ؛ راجع الكشىّ ٤٦ والدور الذى قام به منذ سنة ١٨ فى الكوفة قبيصة العبسى مع حجر ، وسيقتل قبيصة فى سبيل تشيعه لعلى سنة ٥١ هـ . وأنا أعتقد أن نص صعصعة صحيح لأن جويدى M. A. Guidi قد نبه إلى نظرية غلاة الأمويين (« مجلة الدراسات الشرقية » RSO سنة ١٩٣٧ ص ٢٧٥ — ص ٢٨٤) قارن المقريزى ، « النزاع » ص ٢٩ ؛ ابن زينب ، « النبية » ص ١٧ — ص ١٨) الذين رفعوا مرتبة الخليفة فوق مرتبة النبى ، منذ مستهل القرن الثانى .

(٢) « تاريخ بغداد » ج ٧ ص ٥٣ ؛ ج ١٠ ص ٢٠٥ ؛ ج ١٤ ص ٧٣ (السمعانى ، ورقة ٣٥٦ ب) .

(٣) « نفس الرجل » ٥٠ ؛ « الإصابة » رقم ١٠٤٢ — ١٠٤٣ . وابنه سيبه مصعب فى سنة ١٨ (الطبرى عن السنة المذكورة ؛ راجع فى رستا قباذ) وكان من حى جذيمة ، أخى حى بكر الذى منه ابن نضير .

الأهمية هى الناحية الخاصة بالحرف .

وظهور إسناد سلمانى لدى بعض الطرق الدينية السنّية ، القادرية والبكتاشية والنقشبندية ليس إلا ظاهرة عرضية[1] ! فهى ترجع إلى ما قبل القرن السادس ، وقد نشأت عن استعارة — يتفاوت التصريح بوجودها — من الإسناد النّسبى (لا الصوفى) للسهروردية الذى زعم رأسهم ، ابن عمّوية السهروردى (المتوفى حوالى سنة ٥٥٠ هـ) تلميذ الزنجانى ، أنه بكرى ، وذلك أنه السبط السابع لعبد الرحمن (المتوفى سنة ١٢٦ هـ) بن القاسم بن محمد بن أبى بكر : وأبوه ، القاسم (المتوفى سنة ١٠٨ هـ) يقال إنه كان تلميذاً لسلمان ، وهذا كان تلميذاً لأبى بكر (هكذا !) . والقاسم ، وهو راوية معروف ومعترف به من السنة والشيعة على السواء ، كان — عن طريق ابنته أم فروة — جدّا للإمام جعفر (الصادق) . فإذا عرفنا إلى أى مدى شارك أبوه محمد (المتوفى سنة ٣٧ هـ) فى قتل عثمان ، لم نفهم لماذا تعلقت هذه الطريقة السنية بمثل هذا الإسناد[2]، الذى لم ينسب إليها إلا نادراً ، والذى رأى الششترى ما فيه من عدم احتمال .

أما فى النقابات ، فإن الإسناد السلمانى — وإليه ترجع كل النقابات — يبدو أكثر أهمية ، وفى مظهر مطبوع بطابع من الماسونية الساذجية . ذلك أنه من بين الطبقات الحضارية التى استعادها الإسلام ، بعد أن مرت المرحلة الأولى — مرحلة فلح الأرض بواسطة أكّارين مقيمين فى الأراضى ، ومسحها وتسجيلها — نجد مرحلة الصناعات والحرف فى القرية (الفخّار ، والثياب ، الخ) التى لا تزال نجد فيها حتى الآن آثاراً باقية عن عصر ما قبل الإسلام جنباً إلى جنب مع العناصر الأخرى المحدثة ، وبخاصة فى فارس . والدخول فى جماعة أصحاب الحرف المسلمين فى الشرق ، من مصر حتى الهند ، كان يقوم كله — إلى ما قبل غزو الآلات

(١) يقال إن زاهدا سنياً واحداً كان تلميذه : حبيب الراعى ، وهو شخصية غريبة (الهجويرى ، الترجمة ص ٩٠ ؛ أهو من يقصده ابن حزم = ؟ ص ٢٧٤ ؟) ويوسف الهمذانى سيستشهد فيما بعد بسلمان (كوبريلى زاده إليك متصوفة ، ٧٨) .

(٢) السنوسى : « السلسبيل » (المخطوطة الفارسية ص ١١٨ ؛ ترجمة كولا Colas ص ٤٧ ، ٨٣ ، ٨٧ ، ٩٤ : قارن كولا ص ٩٣ بنسب السهروردية فى أول كتاب عوارف المعارف جـ ١ ص ١) ديبون وكوبولانى Depont Coppolani ٩٢ ، ٥٢٢ ، ٥٢٤ ؛ بروون وروز Brown - Rose ، ١٦٨ ؛ معصوم على شاه ، « الطرائق » ، جـ ٢ ص ٦ .

المعاصرة والنظام النقابى الأوربى — على مجموعة من الشعائر الرمزية ، واستمر هـذا أكثر من ستة قرون على أقل تقدير ، فهو يقوم على « الفتوة » ، التى رسمت قواعدها فى صيغ شيعية عربية وفارسية وتركية (وأقدمها من سنة ٦٩٠ هـ قد كتب باللغة التركية الأذرية) وفيها تسيطر شخصية سلمان على كل شخصية أخرى . فهو الشيخ الأكبر لكل النقابات ، ورابع « مشدود »[١]؛ وهو الذى وكل إليه أمر شدّ الصحابة (شد الفتوة) فحلق رؤوسهم مبتدئاً بالحسن والحسين . والكتب التى فيها هذه الشعائر ، تقول إن جبريل هو الذى أحضر الموسى والمسنّ إلى محمد وحلق رأسه ، فى حجة الوداع ، وحينئذ حلق النبى رأس على ، وهذا بدوره حلق رأس سلمان وألقى إليه وظيفة الشد . وسلمان ، رابع المشدودين الأربعة ، قد شدّ ١٧ (أو ٣٣) أو ٥٧[٢] من الأسطوات مؤسسى النقابات الإسلامية .

وهذه الأسطورة ترتّب المشدودين الأربعة وفقاً لترتيب يربط هذه الأسطورة بالميمية ، أو على وجه أدق بالقرامطة ، أولى من ربطها بالإسماعيلية (لأنها لا تقول بأن جبريل هو سلمان) . وهى تدل على عمق الدعاية القرمطية فى الإسلام وانتشارها ، كما نعتقد أيضاً أنها تبيّن ما كان هنالك من إخلاص مستمر لذكرى سلمان الشعبية فى صميم الأمة الإسلامية وبغض النظر عن كل تأثير للشيعة ، سلمان شفيع الصناع[٣] لأنهم مثله من الموالى الذين اعتنقوا الإسلام[٤].

وهو الأول فى ثبت « الأبدال » وبعده فيه عمرو بن أمية الضَّخرى وبلال الحبشى وبُرَيْدة الأسلمى ، الخ[٥].

---

(١) تورنتج Thorning ١٥٩ ، ٢٢٦ . وكذلك فى « الفتوة » للامارة للخليفة الناصر .

(٢) حاكى خراسانى ، « ديوان » ، مقدمة لإفانوف Ivanow ص ١٢ .

(٣) سنرى فيما بعد أن الاسم الفنوصى « سين » قد أطلقه غلاة الشيعة على سلمان ! بيد أننا نجد أن غلاة الأموين ، أعنى اليزيدية ، الذين كشف مكلنچلو جويدى عن ميولهم الفنوصية على نحو شائق مفيد — كانوا أيضاً يطلقون اسم «السين» ، مضافاً إلى لقب « پير المشايخ » (سيداو شفيع الصناع) على الحسن البصرى ! مما يعود بنا إلى ما قبل سنة ٥٣٠ بكثير ، ألا أن ظهرت « الفتوة » فى التاريخ .

(٤) ومن هنا ازدهرت « باقة من الأساطير» لم يطفر بمثلها صحابى آخر (كيتانى ، ج ٨ ص ٤١٩)

(٥) الجاحظ : « رسالة التربيع والتدوير » ؛ « كتاب الفتوة » ، مخطوطة باريس برقم ١٣٧٦)

الدور التاريخي لسلمان مع النبي فيما يختص بالوحي ، ودوره فيما بعد مع علي — نظرات الفتوحية الشيعية في السيرة ، بازاء الفهم والعيون .

بيّنا أنه منذ مستهل القرن الثاني وجدت صيغتان سلمانيتان إحداهما تتصل باعتزاء سلمان إلى النبي (عند الكيسانية) والأخرى بالتلقين (عند الخطابية) ؛ لهما من القيمة الدينية ما يشهد بمدى التأثير الروحي الذي أحدثته صحبة سلمان في حالة النبي العقلية ، من وجهة نظر هذه الفرق .

فنحن نعلم (سورة يونس : ٩٤ : « فإن كُنتَ في شكٍّ ... » ؛ وسورة الرعد : ٤٣ : « ويقولُ الذين كفروا لستَ مُرسَلاً ... » ، الخ) أن النبي قد دُعي إلى أن يقارن بين ما أنزل إليه و بين ما أتت به كتب اليهود والنصارى . فإذا بحثنا في التفاسير عن أسماء مستشاريه في التفسير لم نجد إلى جانب يهوديّين اعتنقا الإسلام هما موضع للتُّهمة ، غير أسماء عابرة غير واضحة ، ثم سلمان ؛ وهذا على جانب كبير من الأهمية .

لقد بدأ « التأويل » عند الشيعة . وعلم التفسير إنما ولد في العراق ، والكوفة خاصة . فبعد التفسير المنسوب إلى ابن عبّاس[1] — والذي لم يبق لنا منه شيء موثوق بصحته — نجد تفسير الضحّاك بن مزاحم (المتوفى سنة ١٠٥ هـ) في خمس روايات . و إنا لنرى الضحاك هذا ، الذي وجدنا من قبل أنه كان يعترف باعتزاء سلمان إلى النبي ، يفسّر الآية ١٠٥ من سورة النحل (« ولقد نَعلَمُ أنّهم يقولون إنّما يعلّمه بَشَرٌ ... ») قائلاً إن « الأعجمي » ،

(١) الروايات السنية متناقضة (راجع جولد تسيهر : « اتجاهات تفسير القرآن » ص ٧٨ Goldziher *Richtungen der islam...*) . ويجب ألا ننسى أن الدور التاريخي الفريد الذي لعبه ابن عباس قد دعاه إلى حماية ابن سبأ وإلى النجاة لنفسه بفضل جدل الكيساني سنة ٦٧ هـ . وأقدم روايات تفسيره وهي التي قال بها كل من الكرامية (ابن أبي الحديد : « شرح نهج البلاغة » ج ١ ص ١٧٦ . وراجع كتابي : « بحث في أصول المصطلح الصوفي » ص ٢٣٧) والشيعة ، وتقلها الكلبي وابنه هشام ، تقول إن هذه الرواية من عمل مؤلف شيعي على جانب كبير من الأهمية هو أبو صالح باذان ، مولى أم هانيء (التي توفي عندها علي ، والتي يقال إن رشيد ارتحل إليها ؛ وكانت تحتفظ بآثار من أخيها ، خصوصاً المكرسي الذي وجد في سنة ٦٧ هـ) وحبيب بن أبي ثابت (الذي روى عن علي من طريق عاصم بن ضمرة : الخزرجي ص ١٥٤) عده من الكذابين (« دروجزن » بالفارسية . الذهبي : « ميزان الاعتدال » ج ١ ص ١٣٨) .

أستاذ محمد « غير العربي » الوارد في هذه الآية يقصد به سلمان[1] ، (وقال بهذا من بعد البيضاوي ، وتاريخ إسلام سلمان غير موثوق به إلى حد يضطر أنصار هذا التفسير إلى عد هذه الآية مدنية والمفروض أنها مكية) . فكأن الضحاك كان يعتقد إذاً أن سلمان أعان النبي على معرفة الكتب الدينية السابقة على ما أنزل إليه . وهذا محتمل جداً من الناحية التاريخية ! وفي هذه الحالة يكون سلمان قد شهد نشوء أول تأويل مما نجد في القرآن نفسه بعض تباشير منه خليقة بالنظر عند من يظنون أن محمداً قد أراد أن يشارك بشخصه في الأحوال الوجدانية النموذجية للأنبياء السابقين وذلك بقصها وروايتها (طه : ٣٠ ، التحريم : ٤ ، ١٠ = تباشير مذهب الشيعة) .

فهل لم يكن لسلمان من دور أكثر من هذا مع الرسول ؟ قالت الإسماعيلية من بعد إن سلمان هو في الواقع الذي حمل القرآن كله إلى محمد ، وإن « الملك جبريل » لم يكن إلا الاسم الذي أطلق على سلمان بوصفه حامل هذه الرسالة الإلهية[2] . فعندهم أن التنزيل القرآني من عند الله ، وهم لا يقولون بمثل ما يزعمه الكندي المزعوم من أن سرجيوس بحيرا واليهوديين : كعب الأحبار وعبد الله بن سلام قد شاركا في وضع القرآن ، وما إلى ذلك من فروض تفترض التزييف . فإن الإسماعيلية مسلمون ، غير أنهم يتصورون الوحي على نحو خاص فيه يستبدل بإملاء مَلَكٍ خفيّ تعليماً ينتقل من نفس إلى نفس ، نقله بأمر الله إلى النبي صاحبه (سلمان) . والأحاديث التي يستعينونها في هذا موضوعة ، ونظريتهم هذه تدخل في عداد النظرات القنوصية في السين ، ما سنراه عما قليل .

والصلات الشخصية الممكن قيامها تاريخياً بين سلمان والرسول تنحصر فيما يلي :

(١) مما رواه ابن اسحق عن مصدر سنيّ غير معروف أن سلمان كان أحد الصحابة الستة عشر الذين شاركوا لما بلغوا المدنية في المؤاخاة ، وأحد موالي النبي السبعة عشر (ولكنه أعتق من بعد) : مما يثير هذه المسألة الشائقة كل التشويق ، أعني مسألة صَدَقة النبي ، ومسألة عدد الحيطان (البساتين) التي كان يتعيش منها أهل بيت الرسول في المدينة وأسماء

(١) الطبري ، « التفسير » ج ١٤ ص ١١١ ، أبو حيان ، ج ٥ ص ٥٣٦ .

(٢) إيفانوف : « إسماعيليات » ص ٣٤ ، ٧٤ ؛ Ivanow : *Ismailitica* ؛ والنصيرية يشيرون إلى هذا المذهب (مخطوط باريس رقم ٦١٨٢ ورقة ١٥ ب) ؛ وكذلك القائلون بألوهية علي .

المنتفعين بها : ومن حائط (بستان) مَيْثَب أخذت الودىّ التى اشترى بها (هى والذهب) عتق سلمان[١] .

وأخيراً فإن سلمان له المقام الثانى فى ثبت الأربعة والثلاثين من أهل الصُّفَّة الذين ذكرهم وجمعهم فى القرن الرابع ، السُّلَمى[٢] مؤرخ الصوفية ؛ بيد أن معظم مؤلفى الصوفية يتحاشون ذكره ، على الرغم من أنه كان أحد مشاهير الزُّهاد من بين الصحابة .

(ب) ومما يقوله : الزيدية إن سلمان اختاره النبى واحداً من « النُّجَباء » الاثنى (أو الأربعة) عشر (ويمكن أن يكون الزيدية قد وضعوهم معارضةً للعشرة المبشرين بالجنة عند أهل السُّنَّة)[٣] . بل إنه عُدَّ أحد أصحابه الأربعة (هو وعلى وأبى ذر ومِقْداد) الذين أمر الله النَّبى بتفضيلهم (فيما يرويه بُرَيدة)[٤] ، وثالث الثلاثة المختارين الذين « تشتاق إليهم الجنة » (بعد على وعَمَّار)[٥] . وهذه التباشير لتمجيده تمثل كل ما استطاعت الزيدية الناشئة قبولَه من تمجيد الشيعة لهُ ، هذا التمجيد الذى لا بد أن يكون قد بدأ قبل سنة ١١٣ إلى سنة ١٢١ هـ .

(ح) ومما يذهب إليه الإمامية المعتدلة أن سلمان ، أحد الحواريين الثلاثة (هو ومقداد وأبى ذر)[٦] للنبى ، قد كان موضع سرّه ومستشاره المفضّل ، وقد هيأ له اعتزاؤه الاستثنائى لأهل البيت أن يقوم بنفس الدور بعد موت النبى مع خليفته الشرعى ، علىّ ،

---

(١) الكشىّ ، ١٢ ؛ ياقوت ج ٤ ص ٧١٢ ؛ « نفس الرحمن » ، ١٧ . وكانت ميثب فى أرض بنى نذير ، وهى إما أن يكون أحد بنى نذير ، وهو مشرق ، قد قدمها إلى النبى ، أو أنها مسودرت مع غيرها فى سنة ٤ هـ ، حينما قسمها كلها النبى بين أتباعه ورجلين من الأنصار سهل بن حنيف وأبى دجانة (« نفس الرحمن » ٢٤) .

(٢) الهجويرى ، ترجمة نيكولسون ، ٤٥ .

(٣) الصفدى ، « الوافى بالوفيات » ، نشره وتر ج ١ ص ٨٩ ؛ المزى ، مخطوطة باريس برقم ٢٠٩١ ، ورقة ٤ ب ؛ (مخطوطة ليدن برقم ١٩٧١ ، ورقة رقم ٢٧٥ ، راجع التكبيرات الأربع عشرة فى الكشى ، ٧٨) ؛ الطبرانى ، « الأعياد » ١٧١ ، الطاووسى « الطرائف » ١٦٢ .

(٤) المزى ، مخطوطة ٨٩٠ ، ورقة ١٢٩٩ .

(٥) المزى ، مخطوطة ٢٠٩١ ، ٤ ب ؛ السراج ، « اللمع » ، ٦٤ ؛ بل وأيضاً الترمذى ، ج ٤٦ ص ٣٣ (فنسنك Wensinck) . أول سورة لأهل الأعراف (سورة ٧ : ٤٤ : وهذا يفترض أن الكلمة « يطمعون » تقرأ بصيغة المبنى للمجهول « ويُطمعون ») .

(٦) الكشى ، ٦ .

وقد حمله النبي سراً هو وخمسة من الصحابة ، على أن يظهروا ولاءهم لعلي[١] . والاحتمال التاريخي لهذه المسألة ضعيف ، لأنها تكرار لا فائدة منه للبيعة العلنية في غدير خُمّ (وهي التي أنكرها الزيدية ، ولكن قال بها أهل السنة ، مع التقليل من أهميتها)[٢] التي ترمي إلى نفس الغاية ، بيد أن الإسماعيلية تزال هذه الصعوبة بقولها إن ما حدث في غدير خُمّ كان عملاً مفاجئاً .

فماذا آل إليه دور سلمان بعد موت النبي ؟ سؤال لا يثار عند الزيدية ، الذين يقتصرون على عدّه أحد الصحابة السبعة (أو الثمانية) القائلين بالشورى وقت بيعة السقيفة المتسرّعة[٣] .

أما عند الإمامية فعلى العكس من هذا : تزداد أهمية رسالة سلمان : فهو الناصح المفضّل الذي خلّفه النبي لعليّ ، فيجب أن يعلّم المسلمين أن يعرفوا في عليّ الإمام الشرعيّ لهم : سرّاً ، بتلقين المؤمنين بالمذهب الناشيء (الشيعة) ، وعلناً ، بالتنديد بما حدث من اغتصاب للخلافة . ثم كان أحد المخلصين المحتجبين (على عدم إسناد الخلافة إلى عليّ) الذين دفنوا مع عليّ فاطمة ليلاً (رواه زرارة المتوفى سنة ١٤٨ ، وأحد « الأركان » الأربعة المتأهّبين[٤] لتقلد السيف (في سبيل الدفاع عن عليّ) (رواه هشام بن الحكم المتوفى سنة ١٩٩)[٥] ، وأحد الثلاثة الذين تقلدوا سيوفهم فعلاً (هو والمقداد ، والزبير[٦] — ولكن هذا خان — كما رواه زرارة) . وكان أول هؤلاء منزلةً ، هكذا يقول أصحاب مذهب الإمامية (فيما عدا ابن بشير الأسدي ويونس البقطيني ، فقد فضّلا مقداد)[٧] فيما يتعلق بهؤلاء المبشرين بأصحاب « القائم » بأمر الله .

ومثل هذه المطالبة بالعدالة ، باستعمال السيف ، من جانب أفراد ، لم تكن من شأن أحد من الشيعة قبل حُجْر (سنة ٥١ هـ) ، أو بالأحرى يحيى بن أم الطويل الثمالي الأزدي

(١) عبده الحلي ، أورده الإسترابادي ، ٢١٧ .

(٢) ابن عساكر ، ج ٤ ص ١٦٦ ؛ « مولى » معناها هنا في العبارة المشهورة التي قالها النبي ، وهي مصرف على موالي .

(٣) ابن أبي الحديد ، « شرح النهج » ، ج ١ ص ١٧٤ ، ١٣٢ .

(٤) الكشي ، ٤ .

(٥) المفيد ، « التنبيه » مخطوطة فارسية ، ٤٥ .

(٦) الكشي ٨٨ : أصل شيعي للقبه التقليدي : « حواري » .

(٧) الكشي ، ٤٧ ؛ والحلي يحتج على هذا (نفس الرجال » ، ١٤٨) .

الذى أظهر بهذا « فتوة » سنة ٨٣ هـ[١]. لهذا يبدو أن التاريخ عند الإمامية يرتكب هنا خطأ تاريخياً بتصويره سلمان مستعملا سيفه (فى مثل هذه المواضع).

وفى تأملات الإمامية فى رسالة سلمان يفترضون صحة القول بأن روح « التأويل »، التى تفتح لنا معنى الكتاب، تمتاز من الروح (جبريل) التى نزّلته على محمد[٢]؛ وأنها أعلى منها[٣]؛ فإنها « روح الأمر » الواردة فى القرآن، وهى نوع من الفيض الإلهى يحقق تدريجياً مقاصد الله الخفية؛ وسلمان إحدى وسائلها، وعللها الآلية (أسباب؛ راجع سورة الحج: ١٥: « من كان يظن - » إلخ)[٤] لدى الرسول ولدى علىّ معاً. وهذه الروح التى تنفذ الأوامر الإلهية تفسّر قواعد هذه الأوامر الثابتة كهؤلاء الذين تختارهم وسائل لها؛ وبينما استعمال التنزيل لا يسمح بمكافحة أحد غير فتنة الملاحدة، نجد روح التأويل تسمح بتمييز نفاق المنافقين، وأسرار الأفئدة، وفى كل جيل بتعرّف أولئك الذين يتجسدون المثلين الثابتين للدراما الإنسانية لطاعة الله، وأولئك الذين يعترفون « بالإمام » الشرعى ومن ينكرونه، دورة بعد دورة. وهذه النظرية القائلة بدوام التصميم التاريخى، وبالعَوْد الدورى للنماذج الكتابية الدينية (وهى التى يظن النوبختى أنها مأخوذة عن كتب جابر بن حيان، أخذتها عنها فرقة الحارثية قبل سنة ١٢٧ هـ)[٥]، قد ظهرت منذ سنة ٣٣ هـ، حينما أعلن صعصعة بن صُوحان أن الإمام، وقد كان فى البدء آدمَ، يجب أن يُتعَرَّف آنئذ فى علىّ[٦] — وقبل سنة ١٠٠ هـ حينما أكد المغيرة أن المُنكِر الأول، وقد كان فى البدء إبليس (المتمرد على آدم: وبهذا يمثل سجود الملائكة « بميثاق »[٧] على، ونفوس الناس

(١) الكشى، ٨٢.

(٢) الشهرستانى جـ ٢ ص ٢٥؛ كيتانى جـ ٩ ص ٥١٨ (عمار)؛ جولدتسيهر، « دراسات إسلامية » *Muham. Studien* جـ ٢ ص ١١٢ (جابر)؛ قارن المطى، ٤٣.

(٣) الصفار، البصائر، الفصل التاسع؛ الكلينى، « الكافى ».

(٤) كلمة « سبب »، عند الشيعة الأولين، مهمة: ابن عبد ربه، « العقد » جـ ١ ص ٢٨٩ (وفيه سبب = منادى، فى رأى هشام بن الحكم، أورده الكشى، ١٧٠) ‖ وذلك بعد سنة ٨١ هـ (أبو سهل النوبختى، « التنبيه »، أورده ابن بابويه « التنبية » ص ٥٦ س ٣، ص ٥٤ س ٤، ص ٥٣ س ٢٦؛ النوبختى، « فرق الشيعة » ص ٢٥ س ٧: وقارن ٩ ص ٨٤ س ٣).

(٥) النوبختى، الكتاب المذكور، ٣٥، ٣١.

(٦) الطبرى جـ ١ ص ٢٩١٧ — ص ٢٩١٩ (راجع ما قلناه من قبل).

(٧) صيغة اليمة عند المتآمرين من أنصار على تسمى « ميثاق الله » (مثلا فيما يتصل بزيد) فى سنة ١٢٠ هـ: البلاذرى، « الأنساب » ورقة ١٦٧٢؛ قارن السورة ٤٨: ١٠).

بالملائكة) ، كان يدعى فى حياة على باسم عُمَر (والثانى أبو بكر والثالث عثمان)[١] ؛ مما يقتضى أن نكمل نحن هذا فنقول — على سبيل التوازى — (وهذا ما سيفعله الإسماعيلية بعد سنة ١٥٠ هـ) : أول المؤمنين ، وقد كان فى البدء روحَ الأمر (متمثلة أو غير متمثلة فى جبريل) ، كان يدعى فى حياة على باسم سلمان (والثانى هو المقداد والثالث أبو ذر)[٢] ؛ وهكذا نرى أنه منذ بداية القرن الثانى أُدمجت شخصية سلمان التاريخية فى النموذج الإلهى الأعلى الذى تجسدته زمناً ، والذى سيسمى من بعد باسم «سَلْسل»[٣]، أو بأول حرف منه « السِّين » . ونعتقد نحن أن أبا الخطاب (المتوفى سنة ١٣٨ هـ) هو الذى أدرك فى تلك الفترة رسالة سلمان بكل قوتها : وهو لا يجعله هو نفسه روح الأمر مباشرة ، إنما يوحّد بينه وبينها تدريجياً بعملية رفع روحى ، وبهذا يرفعه إلى مرتبة الألوهية فوق مرتبة « الإمام » ، وهذا عنده خُماس (أعنى من خمسة أشخاص) : محمد ، على ، فاطمة ، الحسن ، الحسين ؛ وفى هذا نشاهد خُماس المباهلة[٤] . وسلمان هو « سلسلة » المسجد الأقصى الخاصة وهى التى عندها يُقسم الناس ، وذلك فى مذهب الدروز[٥]، وهذه السلسلة هى التى يُسلك فيها المعذّبون فى الجحيم (سورة الحاقة : ٣٢ : « ثم فى سِلْسلة ذَرْعها سَبْعُون ذِراعا فاسلُكُوه » ! إخوان الصفا ، « الرسائل » جـ ٤ ص ١٩٠) والآية المذكورة تنتهى بالفعل : « سلك » ، والحروف س ، ل ، ك = ١١٠ = علىّ ، وهو لغز « مسائل السين » (« باكورة » ، ٨) .

ومنذ ذلك الحين اتخذ سلمان فى النصوص الشيعى صورته النهائية ؛ فهو « الحلقة المفقودة » الضرورية بين محمد وعلى ؛ وسيمثل رجال الدين المغالون نصارى براعتهم لصياغة الصلات المتبادلة بين النماذج الروحية الثلاثة المتناظرة لهؤلاء الأشخاص التاريخيين : « الميم » (= على) ، « الميم » (= محمد) ، « السين » (= سلمان) .

---

(١) الأشعرى جـ ١ ص ١٠٧ ؛ الشهرستانى جـ ٢ ، ١٣ — ١٤ .

(٢) ابن الجوزى : « تلبيس إبليس » ، ١١٤ .

(٣) يلوح أن اللفظ « سلسبيل » قد تكون عن الكلمة « سلسلة » الواردة فى القرآن سورة ٦٩ : ٣٢ ، وصيغت فى صيغة المذكر كيما يكون حساب الحروف س + ل + س + ل = ١٨٠ = س + ل + م + ن .

(٤) راجع ما سنقوله بعد .

(٥) حمزة : « كشف الحقائق » ، نشرة زيبولد ، كتب الدروز : Seybold : *Drusenschrift* ص ٨٨ — ص ٩٠) .

ونحليق بنا أن نبيِّن الأفعال الخاصة بكل واحد من هذه العناصر الثلاثة ، قبل دراسة مواقفهم تبعاً لما يتخيل من تركيبات لأسبقيتهم .

ولنذكر أولاً أنه — على العكس مما تدّعيه كتبُ الفرق السنيةُ — لم توجد فرقة شيعية مغالية ادعت بأن أحد هذه النماذج الثلاثة يمكن أن يكون الله بجوهره ، فعند جميع الغلاة أن الله لا يمكن معرفته فى ذاته وهو فوق كل وصف وحد ، إنما الأمر هنا أمر تأليه بالمشاركة ؛ ونوع هذه المشاركة يختلف وفقاً للنموذج الذى تفضله الفرقة .

« والمين » ، وهو النموذج الأول « للإمام » (آدم فى مسألة السجود ، وعلى فى غدير خُمّ) ، يتربّع فى الوسط ، ساكناً صامتاً (« الصامت ») ، مستوراً عتيداً مثل أمر الله ، وهو يهيمن دائماً على الكون ، على هيئة شخص واحد غالباً ، وأحياناً على هيئة خُماس لرئيس القانون الإلهى . وهو « المعنى »[1] الذى يضع الله فى مركز الجماعة ؛ والحجاب المستور الذى يكشف عن حضرة خفية ؛ وهو الجذر الدائم لرسالة « الإمامة » ، وأصلها الإلهى الخالد ، ويخلط فيما بعد بينه وبين الهيولى المصوِّرة[2] ، والجسد المتوارث للجنس المختار للإمامة (أهل الاصطفائية ؛ بنو الصاد)[3] ، وهو الجرثومة التى تنتقل من ذكر إلى ذكر على مرّ الأجيال . ولكى يموت المرء على الإسلام الصحيح ، فمن الضرورى الاعتراف به ومحبته فى تجليات ظهوره المتقطعة المتواترة هذه ، التى تبدو بطريقة دورية كعود الهلال (« عودة العُرْجُون ») ، الذى ينظم وحده الأعمال الشرعية (من صوم وحج وعدة الإيلاء)[4] ويُحيّيها مثله بالتلبية والتهليل[5] .

---

(١) تظهر هذه الكلمة فى النصوص الجعفرية : موسى السواق (ورد فى مخطوطة باريس رقم ١٤٥٠ ورقة رقم ١٢٨ ب .

(٢) أبو سهل النوبختى ، « التنبيه » (أورده ابن بابويه ، « الغيبة » ٥٤ ، س ٢ — ١١ ؛ ٥٥ س ٢٢ ؛ راجع « الفهرست » س ١٧٦ س ٢٤) .

(٣) أذنى « الباكورة » ، ٦٤ ؛ « العقيدة الحلبية » ، ٢٢ أ . القرآن سورة ٣ : ٣٠ .

(٤) القرآن ٣٦ : ٣٩ ، وأذنى « الباكورة » ، ٨٠ ، ابن تيمية ، « مجموع الرسائل الكبرى » ج ٢ س ١٥٧ .

(٥) فيما يتصل بالهلال منظوراً إليه كعلامة على الفرقان والتجديد الخالق ، يلاحظ أنه عند النصيرية ، فاطمة هى « ليلة القطر » وعلى « سهف » (س + ه + ف = « سيد هلال القطر » ، الطبرانى « مجموع الأعياد » ، ٤٩ أ ، ٥٦ أ ، ١٣٢) « فإن يهنا عيد الكبور عند اليهود ؛ وفى أيام =

« والميم » ، وهو النموذج الأول للنبي (خصوصاً لمحمد) ، متغير وناطق ، ودعوته تنشر ، ظافرةً ، الأوامر الإلهية . وهو لهذا يعين تشخُّص العين ويسميه (سواء أكان واحداً أم خُماساً) وهو « الاسم »[1] الذي به يدعو المؤمنون اللهَ ؛ والميم — شأنها شأن صيغة العلم التي تدعو الفكرة للعقل (دون أن تتدخل في فهمها) — نقول إن الميم هي « حاجز » يجب اجتيازه ، لأنها تحجب .

« السين » ، وهو النموذج الأول « للأسباب » ، وهي الروابط الخارقة التي يمكن أن تربط بين السماء والأرض (قارن ، سورة الحج : ١٥ : « من كان يَظُنّ أن لن يَنْصُره اللهُ في الدنيا والآخرة فليَمْدُدْ بسبب إلى السماء ثم ليقطَعْ فلينظُرْ هل يذهبنّ كيده ما يغيظ ») — خصوصاً أسباب سلمان — وهو ، أعني السين « سبب الشدّ والتلقين ، تدعو إلى سبيل الله بالحسنى والإقناع ، كما أن نداء[2] المؤذن يذكّي القلب بالصلاة . وهو « الباب » الذي يدخل منه « النور الشَّمْشَماني » ، ومنه يتصل المؤمن بالحضرة الإلهية ، ويحقق عمل الله ، ينفخ الروح مولِّداً الأبدان ومعلِّماً النفوس[3] ؛ « وهو المقدرة » التي تَمنح « الوجود » .

ومن هذا كله تنشأ تصورات ثلاثة مختلفة للفعل الإلهي في الأمة الإسلامية :

فعند السبئية هو حلول الروح ، يفيض من الله يلهم السين « وعن طريقه يشرق

= اضطهادات أهل يزغطة ، كان الاحتفال بالهلال وقتاً للصعود (روش — ها — شنا ، ٢٥) يعلن بهذه الكلمات : « داوود ملك إسرائيل حيّ وقيام » (دانون ، « دراسات عن السبت » Danon *Etudes sabbatéennes* ، سنة ١٩١٠ ص ١٢) . وعند الحلاج ، سنة « فاطر » (= ٢٩٠ هـ) هي سنة التجديد الاجتماعي ، كما عند القرامطة ؛ وعند تلاميذه ، سنة ٣٠٩ (= سين + طاء [شيطان] عكس طا سين : ومن هنا اسم مجموع مؤلفاته] التي قتل فيها ، هي سنة التجلي الأعلى للعشق (نور كاسر في المتوفى سنة ٩٨٩ : اسماعيل حقي ، « روح البيان » جـ ٢ ص ٤٧٠) ، كما أنها عند الفاطميين سنة انتصار العدل (ابن الوليد ، « الدامغ » ، جـ ٩ ، ٢٣ — ٢٤ ، والشلمغاني يقول إنها سنة ٣٩٠ + ٤٠) ؛ لأنها في القرآن (سورة ١٨ : ٢٤) سنة استيقاظ أهل الكهف البعة) إخوان الصفا ، جـ ٤ ، ١٠٧ ، ٢٧٩) .

(١) حجاب الاسم ، نشر العلم على الجمهور لا الخاصة .

(٢) الطبراني ، « مجموع الأعياد » ، ٤٨ .

(٣) ابن تيمية جـ ٢ ص ١٩٨ ؛ الأذفي ، ١٧ . قارن بهذا لقمان منظوراً إليه على أنه الواعظ المعلم (سورة لقمان : ١٢) . وفي الحج يرمز إلى سلمان « بالشعر الحرام » الذي يضيء في ليلة الزدلفة (الأذفي « الباكورة » ، ٣١) . وسلمان أيضاً هو الذي يقبض الأرواح = ابن ملجم (الأذفي ، الكتاب المذكور ، ١٨ = ابن حزم جـ ٤ ص ١٨٨ .

ويقدّس ويرفع تدريجياً حتى درجة التجلّي « الملاكي » كلّ النفوس المؤمنة ، حتى العين والميم .

وعند العينية هو تغييب مُعْجِز لشخص « الإمام » ، وقد أُبعد بطريقة خفية (دون تحويل وتجلٍّ) لتمثيل سلطان الله الأعلى (على هيئة شبح) ، العين ، هنالك تُدْخِل العينُ العبارة الخالقة الخاصة بالميم في الصياغة اللامادية المتعلقة بالسين الذي يوحي إلى مريديه بأوامره .

وعند الميمية هو التجلي التدريجي « والنمو بالقوة الذاتية لصاحب دعوة مفصح عن الشريعة » ، أي الميم (الصورة المادية للروح) التي تطبع أوامرها في القابلية المطلقة للعين ، وتأمر بتنظيم العالم عن طريق تشخصات ثانوية (= السين) .

والآن فلنأتِ بإيجاز على أسماء الفرق ، مبينين صلات الأسبقية بين العين والميم والسين ، بواسطة رموز رياضية : = ، > ، < ؛ رامزين للنماذج الثلاثة بالحروف : ع ، م ، س (من بين الخمسة عشر تركيباً الممكن قيامها نظرياً خاصة بالأسبقية واللاحقية والمساواة ، لم ينظر ، فيما يبدو ، إلا في السنة التالية) :

(١ — ٣) عينية (أول ما نشأ من هذه الفرق ، وقد اتخذوا القول بالتقدير السابق للنسل على من القول بانحدار النبي من صلب ابراهيم ؛ وعنهم السَّبَئية ، ثم الكيسانية الذين يبدو أنهم يقولون : الإمام (= ابن الحنفية)[1] > الوكيل (= المختار) > السادن (= حَوْشَب البُرْسُمي ؛ راجع الطبري = ٢ ص ٧٠٦) ؛

وعند المفضّل الجُعْفي (المتوفى سنة ١٧٠ تقريباً)[2] : ع (= الرب ، خُماس) > م

---

(١) عند ياقوت المزعوم (كتاب « الحيوان » ، نقله إلى باول كروس) أن الكيسانية قد قالوا : صامت (= ابن الحنفية ، وهو إمام في حياة علي) > ناطق (= علي ، وهو مجرد نبي) .

(٢) الشهرستاني ج ٢ ص ١٧ . والمفضل وابنه محمد ينظر إليهما الغلاة على أن لهما منزلة « الباب » = السين . وفي أحدهما قيل هذان البيتان لأبي النمر الشمالي الديكي (حوالى سنة ١٩٠ : مخطوطة باريس ٦١٨٢ ورقة ٥ ب وما يليها) :

أنا أبصرتُ ديكَ العرش في صورة إنسيّ
أنا أبصرتُ ربّي قاعداً في حيّ جُعْفيّ

(ابن ماكولا ، مخطوطة الاسكوريال برقم ١٦٤٦ ، ورقة ٨ ب ، وبرقم ١٦٤٧ ورقة ٣٠٨ ب ؛ ومخطوطة برلين Berl. Wetzt. = ٣٣٤ ، ورقة ١٥٨ ب ؛ وأنا مدين بنقل النص الكامل لزميلي أنتونيا ومخوخ Antuna et Miltwoch ، وقد ورد منثوراً في السمعاني : « الأنصاب » ، ٤٠ ب) . =

(= نبي) > س (= رسول) ، — ؛ وهذا ما تزيده الغلياثية بشكها في أمانة الميم والسين (فعند ابن جمهور الفرابي أن جبريل أخطأ ؛ أو أن سلمان خان فيما يزعم بشار ، — والشلمغاني الذي يقول إن س = ميكائيل)[1] ؛

وعند الخمسة (الشريعي والجُرمي)[2] : ع = م (خماس) > س (خماس) ؛ وعند مؤلهة علي[3] : ع (= الرب) > س = م (خماس : سلمان هو الأول ومحمد الثالث من بين الخمسة في ثاني الأدوار السبعة) .

(٤) السبئية[4] : عند أبي الخطاب (المتوفى سنة ١٣٨)[5] : س (تصبح : مَلَك ، ثم : إله) > م (= نبي) = ع (= إمام : خماس : أو سُباع ، عند مُعَمَّر الذي أراد أن يسوّي بين خماس المباهلة فأضاف إليهم سلَفَيهم المباشرين : أبو طالب وعبد الله)[6] . — ولغة الحلاج تتضمن ألفاظاً سبئية ، وتقول : س > م (انظر « أخبار الحلاج » ٣٣ تابع 33 bis)[7] .

(٥) الميمية (هذا الميل يظهر أولا عند المغيرة والمستنير في صورة أولية ؛ ثم يتحدد في سنة ١٤١ هـ عند الراوندية :[8] ، الذين يقولون : م (= الرب : محمد ، ثم عباس ... ثم

والسين هي فعلا دبك العرش (الأذني ، « الباكورة » ، ٤٠ ، ١٣] مخطوطة باريس برقم ١٤٥٠ ورقة ١٢٧ ب) ، لأنه أول من سلم على الإمام بالتهليل و « أنت أنت » : ابن سنان ، مخطوطة باريس برقم ١٤٥٠ ، ١٢٩ ب . وهو إذاً المؤذن (قارن ص ٤٣ تعليق ١) .

(١) الخشيش في : المقطى « التنبيه » ، ٢٩٦ ؛ ابن الأثير ، « الكامل » ج ٨ ص ١٠١ ، ١٧٨ ؛ وانظر بعدُ الملحق رقم ١ .

(٢) الأشعري ، ج ١ ص ١٥ ؛ الاسترابادي ، ٣٢٥ .

(٣) مينورسكي في « مجلة العالم الإسلامي » *RAIM* ج ٤٠ ، ٢٤ Minorski .

(٤) قارن به دور الخضر مع موسى ووصيه ، ودور آصف مع النبي سليمان ، كما وردا في القرآن (القمي ، « تفسير القرآن » ، ٣٩٩) .

(٥) هو التاريخ الذي حدده الكشي ، ١٩١ .

(٦) النوبختي : « فرق الشيعة » ٤٠ وأبو حاتم الرازي « الزنا » ، ٩٠٦ . وإنما للشاهد أن السبعة « أسباب » (أو « وُصفاء » ، كما يقول الطبري = ٢ ص ١٦١٩] ثم أئمة) كانوا موجودين معاً قبل أن يكونوا متتابعين (كما في مذهب الإسماعيلية] ، كالشأن تماماً في الاثني عشر (من النجباء ، ثم الدعاة ؛ ثم الأئمة : الشهرستاني ج ٢ ص ٢٨) .

(٧) راجع كتابي « مجموعة نصوص لم تنشر » *Recueil* ص ٢٤١ تعليق رقم ٢ وأسطورة أسد ارزن قد نقلت من سلمان إلى الحلاج (« نفس الرحمن » ٢٨ ؛ كتابي « عذاب الحلاج » *Passion* ص ٤١٨) .

(٨) الطبري ، عن سنة ١٤١ هـ ؛ المقدسي ، « البدء » ، ج ٥ ص ١٣٨ .

المنصور) > ع (= عثمان بن سهيك) > س (هيثم بن معاوية = جبريل) . —) : وعند الكُمَيلية : س = يساوى سلسلة الأبدال[1] ؛ — ثم عند الإسماعيلية من أتباع ميمون القدّاح : م (= سابق ، عمود) > ع (= تالى ، أساس) > س (= الحدود الثلاثة : وهم ثمانية عند الدروز) . والمسعودى يذكر بعض الشيعة الميمية . وابتداءً من التُستَرى صار كثير من الصوفية السنية من الميمية[2] .

والتركيب السادس ، ع = م = س وتطلق عليه النصيرية أنه إبليس[3] ، لأنه ينتهى بالقول بالهوية بين ثلاث وظائف لا متجانسة ، وضع ثلاثة أسماء حسنى منها (بدلاً من خمسة الأسماء الحسنى للخمسة شهود فى المباهلة) ، — نقول إن هذا التركيب قد ترك مع ذلك آثاراً عند النصيرية أنفسهم[4] ؛ ونمت من الأسباب ما يدعو إلى القول بأنه يعود إلى عُمَر بن الفرات (المتوفى سنة ٣٠٣ هـ) .

خاتمة

ما أتينا به هنا من أنباء جمعناها[5] كفيل بأن يقدم طائفة من الظنون الواضحة التى تؤيد كون سلمان شخصية تاريخية وجدت حقاً . أما ازدهار الأساطير حول إسلامه ، والتمجيد الدينى للدور الذى قام به ، من جانب الشيعة المغالية فلم يحدثا إلا بعد فترة اختمار وتأمل عادية .

فهل فى وسعنا الآن أن نضع المسألة فى وضع أقرب إلى الدقة ؟ أما فيما يتعلق بالتأثير

---

(١) وفيهم يأخذ سلمان مكان بلال لما أن سقط ! الملحق إحدى عشرة رسالة ، ٩٨ ، الحيوان ، ج ٢ ص ٩٨ س ١٥) .

(٢) جعفر بن منصور : « تأويل الزكاة » ، مخطوطة ليدن رقم ١٩٧١ ص ٩٧ ؛ كتابى « مجموعة نصوص لم تنشر » ص ١٠٣ .

(٣) مخطوطة باريس برقم ١٤٥٠ ورقة ٤٤ ب ، ١٨٧ ؛ وهى بدعة منكرة هى وعكسها أى بدعة شنبويه (= عمر ، عند الخصيبى : « الهداية » ص ١٣ ؛ وهو اشتقى ، لأنه يفرق بين الاسم والمعنى ؛ راجع أيضاً مخطوطة باريس برقم ١٤٥٠ ورقة : ١٥٨ ب) .

(٤) صيغة الحروف : ع م س (قارن سورة ٤٢ ، آية ١ ، ١٧) : وقارن « سفر يسرا » ؟ [كان النصيرية يعتقدون أن الحروف الخمسة المذكورة فى أول سورة « محمد » معناها : ع م س حق » ، وبهذا يبرزون تركيب الحروف فى الآية للوصول إلى مذهبهم . ويشبه هذا نظرية اليهود فى كتب القبالة فيما يتصل « بسفر يسرا »] .

(٥) فى الصفحات من هذا البحث ؛ ص ١٠ ، ص ١ — ص ١٠ ؛ ص ١٨ — ١٩ ، ٢٧ ؛ قارن ص ٥٢ تعليق ٤ .

الشخصى الذى لا بد أنه كان له ، فلا نستطيع إلا أن نضرب فى أودية الحدس والفروض : دوره فى تحديد بعض الشعائر مثل الاستبراء[١] وتخميس الصلاة[٢] ؛ — وفى استعمال «التأويل الشخصى» فى التفسير ، مما نجده عند ابن مسعود والمقداد[٣] . ولنلاحظ أنه طالما كان القرآن غير مجموع ، فإن الآيات كانت لا تطفو فى الذاكرة إلا مرتبطة بهذه الشخصية أو تلك ، مُبَجِّلَةً أو مُبَغِّضة ، فإسرائيل فى القرآن كان يبدو على هيئة مجموعه من الأمثلة المتحققة فى تطبيقاتها على أحوال الرسول « من أصدقائه وخصومه ؛ وقد تكونت شعيرة « التصلية »[٤] مرتبطة بالآية ٨٤ من سورة الشعراء (« واجعلْ لى لسانَ صِدْقٍ فى الآخرين ») ، وهى شعيرة منيئة بدعوى الإمامة الشيعية (كما صَلَّيتَ على إبراهيم وآله — « الآل » ليس « الأمة »)[٥] . وفى السنوات « إلى ١٠ فى المدينة ، قبل تحديد الحجّ حول الكعبة ، كان من المحتمل أن التهليل كان يقال أمام الرسول ، ويمكن أيضاً أن يكون التهويس البدوى الموجود الآن كان يقام حوله هو ، مما سيقتصر فيما بعد على الطواف بمكة . وسلمان قد كوّن على الأقل قارئاً هو فرتع الضَّبّى (المتوفى سنة ٣٢ هـ)[٦] .

وليس ثمت ما يمنع من الظن أن النبى قد كانت له صفوة من الصحابة الموثوق بهم « إلى جانب مساعديه السياسيين الكبار ، ومحالفين من أصحاب المنافع ومن المشكوك فيهم «

---

(١) ابن حنبل ، ج ٥ ص ٤٣٧ — ص ٤٣٩ ؛ ومن الغريب أن الخوارج يعترفون بسلمان على أنه راوى هذه الشعيرة (الجيطالى ، « فناطر الخيرات » ج ١ ص ٣٢٦) .

(٢) إن الربط بين الخمسة أشخاص فى المباهلة وبين الأوقات الخمسة للصلاة كل يوم (= الأسماء الحسنى عند الغلاة) يرجع تاريخه لى أبى الخطاب على الأقل ، ونحن نجد نفس الثبت لدى الإسحاقية (تاريخ بغداد ج ٦ ص ٣٨٠ ص ١٨) والنصيرية (الأذنى ، « الباكورة » ، ١٢ ، قارن مخطوطة باريس برقم ٥١٨٨ ورقة ١٨١ ، والكفى ، ٩٣ ، ٩٥ فيما يختص بالواحد وخمسين ركعة ، وقارن أبو المعالى ، ١٦٢ ، جويار Guyard ، ١١٥ ، ديسو Dussaud ، ٨٧) . وللعدد خمسة دور كبير عند المانوية .

(٣) ابن البطريق ، ١٧٨ ، الطبرى ج ١ ، ١٣٠٠ ، وتبعاً لهذا التأويل الشخصى ، المأخوذ عن تأويل النبى (ومن هنا تفسير للقول الغريب : « السنة لا تنسخ بالقرآن ») ، يلقب يونس القطبى الإمام رضا بلقب « الطاغوت » لما أن هادن المغتصب للخلافة (الاسترابادى ، ٣٨٠) (قارن الاعتداء الذى وقع على الحسن فى المدائن من الخلة ، لا من الخوارج : التوبختى ، ٢١) .

(٤) ابن تيمية ، « منهاج أهل السنة » ، ج ٤ ص ٦٥ — ص ٦٩ ، السيوطى ، التسبيح فى التصلية (مخطوطة تيمور) ؛ أبو نعيم ، ١٣١ .

(٥) قارن سورة آل عمران ، آية ٣٠ ؛ والزمخشرى ، أور = الاسترابادى ص ٢٨٥ .

(٦) الطبرى ج ١ ص ١١٣ ، ٢٨٩٧ .

وكانوا أعز إلى قلبه من المؤامرات الدبلوماسية فى بيت أزواجه ، وأنه كان يؤثر من بعد خديجة وزيد وأكثر منهما حذيفة وسلمان . وكان تمت إلى جانب من شاركوا النبى إيمانه القوى باتحداره من صلب إبراهيم ورسالته مبشراً ونذيراً نفر من الزهاد المشتاقين إلى العدل كانوا ينتظرون بلهفة انتصار « القائم »[1] أعنى الحاكم المهتدى « بالروح » الذى سيقضى أخيراً على أكل الصدقات ويشق قلوب المنافقين .

وفى يوم مشهود — هكذا يروى الشيعة — شهد سلمان المباهلة (٢٤ شوال سنة ١٠ هـ = ٦٣١/١/١٥)[2] : فى المدينة عند مقبرة البقيع قرب الكثيب الأحمر[3] ، دعا النبى ، وهو أمام وفد بنى بلحارث المسيحيين[4] من نجران[5] ، هؤلاء إلى المباهلة (سورة آل عمران : ٥٤ : « فَمَنْ حاجَّكَ فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل : تعالوا نَدْعُ أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم ، وأنفسنا وأنفسكم ، ثم نَبْتَهِلْ فنجعلْ لعنة الله على الكاذبين ») . ولهذه المحاكمة ، التى فيها إظهاره الوحيد لإخلاصه المطلق ، جمع النبىّ « أهله » ، « الخمسة » الذين دثرهم بدثاره وهم (عداه) حفيديه وابنته وزوجها ، رهائن على إيمانه برسالته النبوية . ومنذ

---

(١) سورة آل عمران ، آية ١٦ .

(٢) والمباهلة ، وهى عيد للشيعة قديم (البيرونى « الآثار الباقية » ص ٣٣٢) قد أوجدت شعيرة خاصة بفقه الشيعة ، يقصد منها الحمل على الاعتراف ، عند الشيعة طبعاً ؛ وهى بهذا تقضى على التقية (الكلينى ، « الكافى » ، غير مرقوم الصفحات ؛ الاسترابادى ، ٤٧) . = عبد التجلى) .

(٣) إشارة إلى موسى (الكثيب الأحمر : ل . ا . ماير « المجلة الدورية (كل ثلاثة أشهر) لقسم الآثار القديمة بفلسطين » ج ٢ ص ٢٩ . Z.A. Mayer : *Quart. Dept. Antiq. Palestine* ؛ مثل الغمامة (= غمامة سينا) : « إذا نشأت سحابة بيضاء صافية مبرقة مرعدة قاموا إليها يبتهلون ويتضرعون ويقولون قد مر علىّ بنا فى السحاب » (المقطى « الموضع المذكور » ، ٣١ ، ٣٢ ؛ قارن ابن قتيبة ، « عيون الأخبار » ج ٢ ص ٢٨٣) . ويبدو أن هذه « الموسويات » ليست من مصدر يهودى .

(٤) ونحن نعلم أن أهل نجران رفضوا الدخول فى المباهلة ، خوفاً لا اقتناعاً ، ووقعوا مصالحة تقضى عليهم بدفع الجزية مع بقائهم نصارى ؛ وهو اتفاق كان — قبل اتفاق آيلة وأذرح — أول « تسليم » من المسيحية للإسلام (كيتانى ، ج ٢ ص ٣٥٠ — ص ٣٥٣ ، لامانس ، فاطمة ، ٩٧ تعليق ٣ ، البلاذرى ، « الفتوح » ، الأغانى ط ٢ ج ١٠ ص ١٣٦ — ١٣٧ ، المجلسى « بحار الأنوار » ، ج ٩ ص ٤٩ — ٥٢) .

(٥) كانت هذه القبيلة ، وهى من مذحج ، فى حلف مع قبيلة همدان . ويتراءى للمرء أن ثمت ترابطاً بين هذا الحلف وبين النزعة الشيعية المتحمسة التى أبداها بنو همدان ، الذين سلموا لعلى بدون قتال فى أيام النبى ، فيما بعد وأصروا عليها ؛ فإما أنهم شاركوا فى اتفاقية المباهلة ، وإما بالأحرى كان من شأن رفض بنى بلحارث الدخول فى المباهلة (وقتل روح بن زرارة الحارثى ، ولا يعرف تاريخه ، أورده الهمدانى ، « صفة جزيرة العرب » تحت المادة) أنه أدى إلى فصم عرى الحلف وإسلام بنى همدان .

ذلك الحين استحال عند بعض صحابة النبي ما كانوا يحملون من مودة نحو الخمسة إلى حب عبادة[١] ، فقد قدسوا آل علي لأن قرابتهم الدموية المتفاوتة[٢] في قربها من النبي قد تحولت بنوع من الشعيرة العلنية (المباهلة) نقلت إليهم كل أملهم في العدل بعد موت النبي ؛ وفريق آخر أبغضهم ناقلين إلى آل علي تأثرهم[٣] بموتاهم الكفار الذين قتلوا في بدر بأسر من الرسول بيد علي . فلما حدث أن قُبِض النبي ، وهو « أعظم مصيبة »[٤] كما يكتب في شواهد القبور ، كان على سلمان أن يحدد معتقداته ويؤكدها ، فبدأ في العراق عند بني عبد القيس حركة أحقية علي بالخلافة ، قبل أن يبدأ أبو ذر وعمار[٥] . ولم يكن عليٌّ على بينة من المصير المحزن الذي ستسببه له خلافته للنبي في الأمة الإسلامية ، إلا تدريجيا ، فكما لاحظ[٦] النظام ، لم يتخذ عليٌّ موقف صاحب حق إلهي إلا حين واجه الخوارج الثائرين الذين قتلوه في سنة « الميم » ، سنة ٤٠ هـ . وازداد هذا الشعور وضوحاً عند ابنه الثاني وخليفته ، الحسين ، الذي أخذ على عاتقه كل هذا المصير ، وغدا ليقتل في سبيل العدل بكربلاء[٧] : سنة ٦٠ هـ ، سنة « السين »[٨] .

---

(١) رأينا منذ قليل الرابطة بين الخمسة الأشخاص وبين الصلوات الخمس ؛ قارن أيضاً طريقة الفلندرية في ذكر الخمسة (« السنوسي » ، « السبيل » ، ٣٢ ، ١٦٠) . وأمام مثل هذا التمجيد والعبادة ، تكون اعتراضات لامانس (في « معاوية » ص ٣٩) لا أساس لها بعد .

(٢) من الواضح أن محمداً لم يؤاخ بين نفسه وبين علي ، في المؤاخاة بالمدينة (وقد بين سارازان Sarasin ، وفقاً لما يقوله ابن سعد جـ ٣ ص ١٤ ، أن علياً قد آخى بينه وبين سهل بن حنيف) . لكن من الواضح أيضاً أكثر من هذا أن محمداً ، « يتيم أبي طالب » (ابن حنبل ، جـ ١ ص ٣١٢) قارنه بما في سورة الضحى : ٦ ، سورة البلد : ١٥) ، وهو الذي أخذ عنده ابن من يدين له النبي بالكثير ، قد كان عليٌّ بالنسبة إليه أكثر من أخ ، حتى قبل أن يزوجه فاطمة .

(٣) ابن أبي الحديد ، « شرح النهج » جـ ٣ ص ٢٨٣ (وجـ ١ ص ٣٦٢ — ص ٣٦٩) ؛ المقريزي « النزاع » ص ١٢ — ص ٢٠ .

(٤) أو « رزية » : قيت ، « ثبت تاريخي بالنقوش العربية » جـ ١ ص ٥٢ (من سنة ١٨٦) ، ٧٩ (من سنة ١٩٩) ، ١٠٧ (من سنة ٢٠٥) الخ ؛ وص ٦٠ (من سنة ٢٣٤) G. Wiet : *repert. Chron. épigr. arabe* ؛ وقارن هذا بحديث ابن عباس (ابن أبي الحديد ، « شرح النهج » ، جـ ١ ص ١٢٣) وأشعار حسان بن ثابت (المقدسي ، « البدء » جـ ٥ ص ٦٩) وعيد « الأربعاء ما يدور » .

(٥) في سنة ٢١ ، حسبما يروي الجاحظ (ابن أبي الحديد ، « شرح النهج » جـ ١ ص ١٢٣) .

(٦) الموقف الذي ألهمه في النهروان (ابن أبي الحديد ، « شرح النهج » جـ ٢ ص ٤٨ .

(٧) إخوان الصفا ، جـ ٤ ص ٩١٨ .

(٨) أو الصاد (في الحساب المغربي ، وفيه س = ٣٠٠) .

وكان سلمان قد توفى قبلهما ، بيد أن هذه الرغبة فى العدل فى الدنيا ، وهى التى بذر سلمان بذورها ، وتحولت إلى مذهب الشيعة ، قد استحالت فى الإسلام شوقاً إلى الحياة الأبدية . وإخلاص الشيعة لقضية الإمامة والمهدى المنتظر — وصوفية النزعة إلى الزهد ، كل هذا نجده ، إذا ارتفعنا إلى الأصول الأولى ، فى سلمان . والقول المشهور الذى فاه به الإمام جعفر الصادق وأصبح عند أهل السنة فيما بعد من بين الأحاديث النبوية لا ينطبق على أحد خيراً مما ينطبق على هذا الأعجمى الذى أتى إلى الإسلام من بعيد ، ونعنى بهذا القول قوله : « بدأ الإسلام غريباً ، فسيعود غريباً كما بدأ ، فطوبى للغرباء من أمة محمد[1] » أى أن الإسلام بدأ غريباً مهاجراً (فى المدينة) وسيصير غريباً مهاجراً (فى الكوفة ، أو القدس[2] ، قبلته الأولى والأخيرة) كما بدأ ؛ وطوبى لمن سيقتربون من أمة محمد (كى يفقدوا القائم) : وهى دعوة شيعية إلى البطولة الدنيوية ، — وقد زاد المحاسبى أحد الصوفية (المتوفى سنة ٢٤٣ هـ) عليه بتأويل روحى فقال : « فطوبى للغرباء ، من أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، فهم المنفردون بدينهم (أى الذين اعتكفوا وانقطعوا لله وحده) »[3] .

---

(١) ابن زينب النعمانى ، « الغيبة » ، ١٧٤ — ١٧٥ ؛ إخوان الصفا ، جـ ٤ ، ٢٧٩ ؛ ابن الوليد ، « الدامغ » ، مخطوطة حمدانى جـ ٢ ص ٥٠٢ . والرسالة الحنبلية التى كتبها ابن رجب ، وطبعت فى « المجموع » الوهابى لابن رميح ، القاهرة (المنار) ٣١١ — ٣٢٨ .

(٢) دور الهجرة عند الإسماعيلية ؛ (فى أرض همدان (جلازر ، Glaser : *Peterm. Mitteil.* سنة ١٨٨٤) ؛ قارن إخوان الصفا جـ ٤ ص ١٩١ ص ١٦ (الهجرة إلى بيوت ناطقة) ؛ ابن أبى الحديد ، جـ ٣ ص ٢١٥ — ص ٢١٦ .

(٣) ورد فى كتابى « مجموع نصوص لم تنشر » ص ١٩ *Recueil* (وراجع كتابنا « مبحث » *Essai* ص ١١٧) .

ملحق رقم ١ — خمسة نصوص غير منشورة خاصة بالفرق الغلاة المسماة « السلمانية » أو « السبئية »

١ — أبو حاتم الرازى (حوالى سنة ٣٢٢ هـ = ٩٣٤ م) فى « كتاب الزنا » ، فصل فى فرق الشيعة ، ورقة رقم ٩٠٧ :

ومِنَ الغلاة : السلمانية ، وهم الذين قالوا بنبوة سلمان الفارسى ؛ وقوم قالوا بإلهيته[١] — تعالى الله علواً كبيراً ! فمنهم من وقف عليه ؛ ومنهم من قال بغيره بعده[٢] . وقال (الذين يؤمنون بنبوته فى قول الله عز وجل : « واسأل مَنْ أرسلنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا » [سورة الزخرف : ٤٤] قالوا إنما هو سلمان[٣] « أرسلنا قبلك من رسلنا » ؛ وإنما كانت الكتابة فى المصحف : الميم ملصقة بالنون بلا ألف ، وهو سلمان ، كما كتبوا لقمن[٤] ، عثمن — بلا ألف . وغلا فيه قوم حتى فضّلوه[٥] على أمير المؤمنين علىّ صلوات الله عليه .

٢ — صيغة نذر سلمان عند الخطابية والناووسية :

(ا) الرواية المختصرة ، لعنبسة (لعله الناووسى الذى بهذا الاسم والذى ذكره الكشى فى « كتاب معرفة أخبار الرجال » ، طبعة بومباى ص ١٨٨) :

---

(١) الأشعرى ، « مقالات الإسلاميين » ج ١ ص ١٣ .

(٢) ونفس التصنيف فيما يتعلق بالفرق الإمامية ، فهم ينقسمون عند موت كل إمام إلى « واقفية » و « قطعية » .

(٣) الواقع أن هذا التفسير قديم، ويرتبط بتفسير الآية ١٠٣ من سورة النحل (الأعجمى = سلمان) ! لكنه لا يقوم على هذا الخطأ النحوى الفاحش ، بل يتصور كتابة سلمان هكذا « سلمن » بدون ألف ، كيلا يحتوى هذا الاسم إلا على حروف نورانية ، س + ل + م + ن ، وهذا يساوى ١٨٠ فى الحساب العددى لأبجد ، كالحال تماما فى س + ل + س + ل = ١٨٠ (« سلسل » هو الاسم المنوصى لسلمان) . وهذه المساواة ، التى اخترعت حوالى سنة ١٣٨ هـ ، تدل على أن ألف المد لم تكن قد عم استعمالها بعد فى الكتابة بالكوفة .

(٤) والصلة القديمة بين شخصى لقمان وسلمان لا ترجع إلى الكتابة وحدها (راجع ما قلناه قبل ص ٣٩ تعليق ٣) .

(٥) هذا قول السبئية ، يعارضون العينية .

« قال لى أبو عبدالله (جعفر الصادق) عليه السلام : أى شىء سمعت من أبى الخطاب ؟[١] قال : سمعته يقول إنك وضعت يدك على صدره وقلت له : « عِه ولا تَنْس » و إنك تعلم الغيب و إنك قلت له هو عَيْبة علمنا وموضع سرنا ، أمينٌ على أحيائنا وأمواتنا » .

(ب) الرواية الطويلة للخَصِيبى النُّصَيْرى (عنوان كتابه غير ظاهر : أورده الطبرسى النورى ، « نَفَس الرحمن » ، طبع حجر بطهران سنة ١٢٨٥ هـ ، الباب الخامس ، ص ٥٣ [غير مرقوم الصفحات] —) :

(قال جعفر لأبى الخطاب) : يا محمد ! أخاطبك بما خاطب به جدى رسولُ الله صلى الله عليه وسلم سلمانَ وقد دخل عليه عند أم أيمن ، فرحّب به وقرّبه ، وقال : أصبحت يا سلمان عَيْبة علمنا ومعدن سرنا ، ومجمع أمرنا ونهينا ، ومؤدّب المؤمنين بآدابنا . أنت والله الباب الذى يَوِّه علمنا ، وفيك ينبّأ علم التأويل و التنزيل و باطن السّر وسرّ السّر . فبورك أولاً وآخراً ، وظاهراً و باطناً ، وحياً وميتاً[٢] . فقال رسول الله هذا القول لسلمان وقلته أنا لك يا محمد » .

٣ — دور سلمان مع الخمسة ، كما يشرحه بشار الشعيرى (المتوفى حوالى سنة ١٨٠ هـ)[٣] : أورده الكَشّى ، الكتاب المذكور ، ص ٢٥٣ عن مصدر لم يذكره ، لعله مُوَازم المدائنى المتوفى حوالى سنة ٢١٠ = ؟ ونقله أبو جعفر الطوسى فى « الاختيار » ، وأبو على الرازى فى « التوضيح » ، الإستراباذى : « المنهج » ص ٦٨ :

« مقالة بشار (هى) مقالة المُلْياوية : يقولون إن علياً عليه السلام ربٌّ وظهر بالعلوية الهاشمية وأظهروا = عبده ورسوله بالمحمدية . ووافق أصحاب أبى الخطاب فى أربعة أشخاص : علىّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ، وأن معنى الأشخاص الثلاثة ، فاطمة والحسن والحسين ، تلبيس ، وفى الحقيقة شخص علىّ ، لأنه أول هذه الأشخاص فى الإمامة والكثرة . وأنكروا شخص محمد عليه السلام ، وزعموا أن محمداً عبدٌ وعلياً ربٌّ ، و أقاموا محمداً مقام

(١) قارن تعجب باقر لجابر عند النصيبية (« مجموع الأعياد » ، ورقة ٣ ب ؛ وقارن النبى فى المعراج ، أورده ابن عساكر ج ٥ ص ٨٥ ؛ ابن الجوزى ، « دفع الشبه » ص ٢٦) .

(٢) النوازى مع « أحيائنا وأمواتنا » فى الرواية الأولى يجعلنا نفكر فى وجود مصدر مشترك لكليهما .

(٣) روى عن المفضل الجعفى ، ذكره الخصيبى فى « الهداية » ، ٣٤٣ .

ما أقامت[١] الخمسةُ سلمان وجعلوه[٢] (أى سلمان) رسولاً لمحمد صلوات الله عليه . فوافقهم (أى بشار) فى الإباحات والتعطيل والتناسخ . والعُلْياوية سمتها الخمسةُ « عُلْيائية » وزعموا أن بشار الشعيرى لما أنكر ربوبية محمد وجعلها فى على ، وجعل محمداً عبد على وأنكر رسالة سلمان ، مُسِخ فى صورة الطير يقال له عُلْيا ، يكون فى البحر[٣] ؛ فلذلك سمّوهم العُلْيائية » .

٤ — نقد مذهب السينية[٤] : أورده « كتاب الماجد » المنسوب إلى جابر الأزدى (بين سنة ٢٩٠ هـ إلى سنة ٣٣٠ هـ) ، مخطوطة باريس رقم ٥٩٠٩ ، أرسله إلىّ باول كروس وهو بسبيل نشره :

(ورقة ١٦٨) [إن الماجد هو الذى قد بلغ بنفسه وكده من العلم إلى منزلة الناطقين ، فصار ناطقا[٥] ملاحظاً (= يتلقى بوحى) للصامت (= العين)[٦] ، وصارت منزلته من الصامت منزلة السين من الميم ، وذلك على رأى أصحاب العين ، لا على رأى أصحاب السين . وأما على رأى أصحاب السين ، فكمنزلة العين من السين ، على الخلاف الذى يقتضيه اختلاف المذهبين ص ٨ — س١١] . [مختار رسائل جابر بن حيان ، عنى بتصحيحها ونشرها پ . كراوس ، القاهرة ١٣٥٤ هـ = = سنة ١٩٣٥ م ، ص ١١٨ .

(ورقم ٦٨ ب) : « ... وذلك أنهم لما رأوا الظلما فى الميم ظاهراً قالوا : إن ما فيه من أجزاء النور الظاهرة والمتضاعفة ليس له من ذاته ، لأن الذات الواحدة الطبيعية لا يكون منها فعلان متضادان . فقالوا « إن السين تُمِدها » لما رأوا من قلة تلك الأجزاء الظلمانية فى السين . وذلك أن جزءها الظلمانى لا حركة له ، فهو فيها خفىّ جداً ، لأنه مشابه فى الصورة

(١) عند ابن النديم فى « الرد على الغلاة » ، أورده الاستراباذى ، ٢٢٥) التخميس هو القول بأن سلمان الفارسى والمقداد وعمار وأبا ذر وعمرو بن أمية الضمرى يهيمنون على نظام الكون .

(٢) إذا كان يقول بأنه هو جبريل ، فهذا مذهب الغرابية .

(٣) قارن أبا الجارود الذى تحول إلى سرْهوب ، وهو وحش بحرى (الكشى ، ١٠٠) .

(٤) استعملنا هذه الكلمة بدلا من عبارة « أصحاب السين » الواردة فى النص قارن : سَلْسلية فى كتاب « إخراج ما فى القوة إلى الفعل » للمؤلف نفسه . والسين أحد الأسماء التنوصية لسلمان ؟ والحرف الظلمانى الوحيد فى اسمه هو ألف المد الأوسط ا بينما الحرف الظلمانى للميم (الاسم التنوصى لمحمد) وهو الدال النهائية ، مشكول .

(٥) هذا الناطق هو « الماجد » الذى تبحث هذه الرسالة فى فضائله .

(٦) العين هى الاسم التنوصى لعلى .

لأعظم الأنوار قدراً ، وهى الهمزة الفاعلة للحروف[1] التى هى العين الأولى ، وهى البسيط الأول لأجل الاختراع والنطق الشريف الفاضل » [نشرة كروس ص١٢٠س٤ — س١٠].

(ورقة رقم ٦٩ ا) = « ... وأما السين التى صار بمنزلتها من الميم ، فإن السين لأجل طول الصحبة والمجاورة لم يجز أن تكون كالماجد ، بل كان حرفها الظلمانى وسطاً خفيًّا ساكناً ، ولا تبيَّن فيه حركة بتة فى شىء من أحواله وحيث ما وقع من المواضع . ولذلك صار جنساً واحداً عُجْميًا ... »[2] [نشرة كروس ص ١٢٣ س٣ — س٥] .

٥ — أحمد بن على النجاشى (المتوفى سنة ٤٥٠ هـ) . « الفهرست » (أورده الإستراباذى ، « المنهج » ص ٢٣٤) :

« على بن العباس الجراذينى — رُمِى بالغلو وغُمِز عليه ... له كتاب الآداب والمروءات وكتاب الرد على السلمانية (فى الأصل المطبوع : السليمانية) ، طائفة من الغلاة . أخبرنا الحسين بن عبد الله (= ابن الغضائرى ، المتوفى سنة ٤١١ هـ) عن ابن أبى رافع عن محمد يعقوب (= الكُلَيْنى ، من الرى ، توفى سنة ٣٢٨ هـ) ، عن محمد بن الحسن الطائى الرازى (المتوفى حوالى سنة ٢٨٥ هـ)[3] .

ملحق رقم ٢ — اشارات الى المصادر

أول ثَبَت بالمصادر الخاصة بسلمان بشكل واسع قد ظهر فى : كيتانى ، « حوليات الإسلام » ، حـ ٨ ص ٤١٧ — ٤١٨ Caetani : *Annali dell'Islam* | قارن « تاريخيات »

---

(١) فيما يتصل بالهمزة كحرف فاعل فى مقابل الألف كحرف ساكن ، انظر للمؤلف نفسه « كتاب التصريف (ورقة ١٢٩ ب) ، « والرحمة » ، « السر المكنون » : وابن عربى ، « الفتوحات المكية » ، جـ١ ص ١٢١ .

(٢) « عجمى » أى لا يمكن النطق به فى العربية (إشارة إلى الأصل الفارسى « العجمى » لسلمان) ، = يجب أن ينقط (ولكن الألف لا نقطة لها) . ولعل هذا مأخوذ عن السلمانية الواقفية الذين أشرنا إليهم من قبل : ليس لسلمان الفارسى خلفاء .

ومذهب العينية عند النصيرية يقول ، على العكس من هذا إن : روح الميم من نور الذات (هنا = العين) وجسده من نور فطره بأمر مولاه وخلق (المخلوق : أى نبم) من عمود ذلك النور روح السين (الشابى ، « المناظرة » ، مخطوطة باريس رقم ١٤٥٠ ورقة ١٤٤ ب) : ولهذا فإن مذهب السينية يوصف بصفة الإلحاد (الموضع نفسه ، ورقة ١٠٩) .

(٣) وعلى هذا يكون الجراذينى هذا قد توفى حوالى سنة ٢٤٠ هـ ، مما يجعلنا نؤرخ فرقة السلمانية هذه بالثلث الأول من القرن الثالث .

ج ١ ص ٣٨٣ *Chronographia* . وأغلب الثبت يحتوى على مصادر سنية لا شيعية ، ولم يحسب حساب ما ورد فيه إلا بطريقة جزئية فى الصفحات التى كتبها عن سلمان .

١ — تصنيف المصادر

١ — الرواة المباشرون

هناك ثبت يحوى ٣٥ اسماً ، وضعه المزّى (ورد فى « تهذيب الكمال » ، مخطوطة باريس برقم ٢٠٨٩ ، ورقة ٢٩٦ ـ) . يمكن أن يضاف إليهم قدر عشرة آخرين . ويلاحظ من ناحية أخرى أن مثل هذا الثبت قد يخدع به الإنسان . فإنه بالنسبة إلى حديث ما ، لا يعد اسم الراوى الأول صحيحاً إلا إذا كان الإسناد صحيحاً . ونحن نجد أن المزيفين من واضعى الأحاديث ، وقد كانوا على علم بقواعد النقد الشكلى ، قد بذلوا جهدهم فى « صنع » أسانيدهم بحيث يجب بادىء ذى بدء أن لا نثق فى الأسانيد المطابقة للقواعد والتى ترجع إلى راوٍ أول « مشهور » (مثل أبى هريرة بالنسبة إلى الرسول ، زاذان أو النهدى بالنسبة إلى سلمان) . وفى مقابل هذا يجب أن نتأمل بعناية فى الرواة الضائعين الذين يتزلقون سهواً فى الإسناد . وحينما يفحص الإسناد حتى آخر حدوده ، نتوقف ، صاعدين فى سلسلة الرواة ، عند أول راوٍ نعرف أنه كتب (على الرغم من التمويه الفقهى بأن هذه رواية شفوية) مجموعة أو كتاباً (معروفاً أو يمكن تبين أنه كذلك من التوجية غير المزيف للسلاسل الإسناد الثانوية ، أو على أنه مصدر لحديث مرسَل) . وسيراً على هذه الطريقة فصلتُ أسماء الرواة المذكورين فى هذا البحث — وعن هذا السبيل استطعت تمييز الروايات المختلفة الخاصة « بخبر سلمان » ، — وفيما يتصل ببقية حياته تراءى لى تصنيف المصادر كما يلى :

١ — قبل سنة ٨٠ هـ . رواة تجمعهم روابط القبيلة ، مثل مجموعة عبد القيس — حمراء ، التى ميزناها آنفاً ص ١٦ — وتتضمن مَرْوان بن سِلْمان (روى عن عمّار وحذيفة . ورد اسمه مقلوباً فى ابن سعد)[1] ، وأبا قدامة ثمان البكرى ، وأبا الظبيان ، وعنهم أخذ سماك ابن حرب . ويمكن أن يضاف إليهم أيضاً أبو عمران الجَوْنى وحبيب بن أبى ثابت .

(١) المزى ، مخطوطة باريس برقم ٢٠٩١ ، ٢ ب ؛ « طبقات » ابن سعد ج ٦ ، ٨٥ ، ١٥١ .

ب — بعد سنة ٨٠ هـ ، رواة تجمعهم روابط المذهب ، فمثلاً :

أولا — الكيسانية القدماء المتآلفون مع المرجئة : إسناد أبي الطفيل عامر بن واثلة الليثي[١] > سَلْم بن الصلت العَبْدي[٢] > عُبَيْد المُكْتِب . و إسناد أبي عثمان النهدي[٣] ، و إسناد أبي سعيد الخدري > أبو سلمة ابنُ ابنِ عوف > طارق بن شهاب الأحمسي[٤] ، الذي ربما يخفي أخذه عن متحول قديم ، هو « صحيفة الوصي » .

ثانيا : الزيدية إسناد أبي وقاص > السُّدّي والثعلبي > شَريك (المتوفى سنة ١٧٧) إسناد ابن بُريدة > أبو ربيعة > حسن بن صالح (المتوفى سنة ١٦٩) . إسناد زاذان الكندي > عطاء أو أبو هاشم ، أو ابن رستم > قيس بن ربيع (المتوفى سنة ١٦٥) . إسناد آل أبي قُرَّة الكندي وعنهم أخذ أهل السنة كذلك . إسناد عبد الله بن مُلَيْل > كُثَيِّر النواء وسالم بن أبي حفصة[٥] .

ثالثا : فيما يتعلق بالإمامية ، نشاهد أن نقاط الربط بين الأسانيد « المرقّمة » من الصعب إدراكها . وكل ما نستطيع هو أن نقول إنه بعد سنة ٣٧ هـ ، تكونت جماعة تدعو إلى أحقية علي في الخلافة « بالكوفة » ، عند صعصعة ، منها أَصْبغ وحُجْر وهبّه العُرَني والحارث الهمداني[٦] وخصوصاً رُشَيْد الهَجَري الذي أذاع أحاديث نبوية جمعت وكتبت (ولعل ذلك في « صحيفة الوصي ») .

---

(١) طبقات ابن سعد ، ج ٦ ، ٤٢ ؛ البلاذري ، مخطوطة باريس برقم ٦٠٦٨ ، ورقة ٦٩٤ ب ، فيما يتعلق بزوجة ابنه ؛ البغدادي « الفرق بين الفرق » ، ص ٣٦ .

(٢) أبو نعيم ، « ذكر أخبار اصفهان » ج ١ ص ٥٠ ؛ لم يذكره ابن سعد ، ج ٤ ق ١ ص ٦٣ ، ولا ابن حنبل ج ٥ ص ٤٤٤ .

(٣) ١٢ سنة معه (ابن سعد ، ج ٧ ق ١ ص ٦٩) . صديق مختار (الطبري ج ٢ ، ٢٤٠ ؛ « الإصابة » ج ٣ ، ٩٨) .

(٤) أفاض في ذكر تفاصيل عن سلمان (ابن سعد ج ٦ ، ٤٣ ؛ « الإصابة » تحت رقم ٤٢٢٦) ؛ قارن ابن حنبل ج ٣ ، ٤٤ .

(٥) الذهبي ، « ميزان الاعتدال » ج ١ ، ٤٤٥ — المزي ، مخطوطة باريس برقم ٢٠٩١ ، ٤ ب — ابن سعد ، ج ٦ ، ١٢٤ — ابن سعد ج ٦ ، ١٠٢ — المزي ، الكتاب المذكور ، ٤ ب

(٦) الذهبي ، « ميزان الاعتدال » ج ١ ، ٣٣٩ ؛ الخطيب ، « تاريخ بغداد » ج ٨ ، ٢٧٤ — ٢٧٧ .

٢ — المصادر المكتوبة

(أ) منحولات إلى عليّ :

١ — « صحيفة الوصى » ، التى كان عند عُمارة العبدى (المتوفى سنة ١٤٣ هـ)[١] نسخة منها — ويقال إن ابن سبأ (= ابن وَهْب)[٢] أذاع منها رواية مُغْرِضة .

٢ — خُطَب عليّ (مجموعة ربما تكون هى نفس الكتاب السابق[٣] ، تتضمن نصوصاً قديمة ، حتى فى نشرة الشريف الرضى)[٤]

---

(١) الذهبى ، « ميزان الاعتدال » ، ج ٢ ، ٢٤٦ (قارن ابن حنبل ، ج ٣ ، ٧٣) .

(٢) هو ليثى دلاڤيدا الذى أثبت هذه الهوية بين ابن سبأ وابن وهب ، معتمداً على البلاذرى (مخطوطة باريس برقم ٦٠٦٨ ورقة ١٥٤٠ ؛ وليس ١٥٤٢) ؛ وهى مسألة مهمة (فى بحث له بمجلة الدراسات الشرقية RSO ، ج ٦ (سنة ١٩١٣) ص ٤٩٥) .

(٣) المشكلة الخاصة بتحرير « خطب على » ليست مجرد مشكلة المصادر التى أخذ عنها هذا التحرير الذى قام به الشريف الرضى ، حوالى سنة ٤٠٣ هـ ، بعنوان « نهج البلاغة ») ، إلى جانب القطع ذات الأخلاق الوعظية الخطابية ، المحفوظة فى تحريرات ابراهيم بن الحكم القزارى (المتوفى حوالى سنة ١٩٠ ؛ كنتورى ، ٢٠٦) وأبى عبيدة (الجاحظ ، « البيان والتبيين » ، ج ٣ ، ٢٤ — ٢٧) ، والمدائنى (« الفهرست » ، ١٠٢) ، وهى تتضمن فقرات ذات أهداف سياسية ومذهبية دينية . والتحرير الزيدى الذى وضعه ابن عقده (المتوفى سنة ٣٣٣ هـ) يقول إنه يرجع إلى زيد الجهنى (المتوفى سنة ٨١) ، من طريق أبى مِخْنَف (الطوسى ، ص ١٤٨) قارن النطنزى ، فى « طبقات » ابن سعد ، ج ٦ ص ٢٣٣) ؛ والكشى (ص ٢٢٤) يروى أن الإمام زيد قد درس « كتب على » . ولا شك فى أنه كانت توجد مجموعة سابقة على اتفاق الفرق فيما بين سنة ١١٣ و سنة ١٥٠ هـ ، لأن هذه الخطب محفوظة أيضاً عند الإسماعيلية (لغمرة القاضى النعمان ؛ قارن إيفانوف ، دليل كتب الإسماعيلية Ivanow : *Guide to Ism. Lit* تحت رقم ٧٢ = ٧٣ وفقاً لتصحيح كروس فى « مجلة الدراسات الإسلامية » REI سنة ١٩٣٢ ، ص ٤٨٧) واقتبس منها فى الكتب المنسوبة إلى جابر وعند النصيرية (« أنا مهلك عاد وثمود » ، وهى كلمة اتهم الصوفى الحلاج بأنه سرقها ، وتوجد فى مخطوطة باريس برقم ٥١٨٨ ، ورقة ٩٤ ؛ قارن عريب القرطبى ، ١٠٥) . وعلى وجه التخصيص الخطبة الخاصة بالقائم (ابن أبى الحديد ، شرح النهج ج ٢ ص ٥٣٤) تاريخها قبل سنة ١٣٠ هـ ، لأنها تحتوى على اللفظ « عميد » بمعنى رمزى يفترض الشاعران زرارة (المتوفى سنة ١٤٨ ، الجاحظ ، « الحيوان » ، ج ٧ ، ٣٩) ومعدان السيطى (المتوفى بعد سنة ١٦٩ ؛ الجاحظ ، « الحيوان » ، ج ٣ ص ٩٨) يفترضان أنه معروف . خطب علىّ كانت إذاً منذ ذلك الوقت أحد الكتب المتداولة كل التداول عند الشيعة (قارن الكشى ، ١٣٨) .

(٤) وبعد تحديد الكتب المنحولة إلى على ، يجب تعيين المجال الذى أفسح للحان فى كتب الباقرية (لأحد الجابرين ؛ النصوص المعروفة بنصوص بنى حرام ؛ ومنها فقرات عند الحارثية والنصيرية : الذهبى ، « ميزان الاعتدال » ، ج ٣ ، ١٩١ ؛ النوبختى ، ٣١) وكتب الجعفرية (فرق الناوسية والخطابية والمفضلية)

(ب) منحولات منسوبة إلى سلمان :

(١) « خطبة (إلى حذيفة) »[١] : تنبؤات : بمأساة كربلاء مأخوذة عن الحادث نفسه . وتجهل موت زيد ، وتتنبأ باستشهاد النفس الزكية « بين الركن والمقام » قبل وقوع الحادث[٢] ، وتشرح بالعربية العبارة : « كرديد ونكرديد » ، وتقارن عصيان بنى إسرائيل باستمرار لأنبيائهم بالاضطهادات التى يلقاها آل على من جانب الأمويين ، وتلح فى تعيين الكوفة على أنها « دار الهجرة » النهائية للإسلام . — وهذا يجعلنا نؤرخها فى السنوات ١٠٠ إلى ١٢٠ هـ .

٢ — « خبر الجاثليق[٣] » أقصوصة ساذجة ذات تقديراً كبيراً ، تروى أن أحد جاثليق الروم أتى إلى المدينة فى خلافة أبى بكر ، لتمجيد « تأويل » علىّ .

٣ — « إنجيل سلمان » ، رسالة مانوية مستورة ، مفقودة ويا للأسف . ذكرها البيرونى[٤] .

٤ — « رواية سلمان » ، مجموعة مصنوعة ، أذيعت بعنوان « كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالى »[٥] وتشير إلى مؤلف خيالى . ورد ذكرها منذ سنة ١٨٠ تقريباً . واستخدمت[٦] فى منحول آخر ، وهو « تفسير » القرآن لفُرات بن أحنف الكوفى (كنتورى ، ١٣٠ . استراباذى ، ٢٥٨ . « نفس الرحمن » ، ٤٤) . وأذاعها حسين بن سعيد الأهوازى (المتوفى سنة ٢٥٠ هـ ؛ الخَوَنْصَرى ، ٥١١) .

ب — كتب باللغات الشرقية

إلى جانب المصادر المذكورة آنفاً عند الكلام عن « خبر سلمان » ، يوجد :

« سَبْع المجادلات » (سبع مجادلات لسلمان) ، وهو مصدر عربى خَطّابى ، مفقود

(١) الكشى ١٣ — ١٦ ؛ ويوجد اختلاف أورده « نفس الرحمن » ، ٦٧ .

(٢) وقد أشار إليه أحد الكيسانية الأول (الكشى ، ٦٤ ؛ وقارن ص ٧٧ من الكتاب نفسه)

(٣) الطوسى ، ١٥٨ (من طريق شريك) ؛ « نفس الرحمن » ، ١٢٥ — ١٣٢ .

(٤) « الآثار الباقية » ، تحت المادة ؛ قارن الشهرستانى ، ج ١ ، ص ٩ — ١٣ (نقده ابن تيمية « منهاج أهل السنة » ، ج ٣ ، ص ٢٠٩ ، قارن أمير داماد ، « الرواشح » ، ص ١٣٩) .

(٥) الفهرست ، ٢١٩ ، الطوسى ، ١٦٢ ، ابن أبى الحديد ، ج ٣ ، ١٥٥ ، الاستراباذى ، ١٧٢ ، الكنتورى ، ٤٤٦ .

(٦) من طريق نصر بن مزاحم (المتوفى سنة ٢١٢ هـ) .

لكتاب « أم الكتاب » للإسماعيلية فى پامير ، درسها إيڤانوف (« مجلة الدراسات الإسلامية » REI سنة ١٩٣٢ ص ٤١٩ — ص ٤٨٢) .

على بن عباس الجراذينى (المتوفى سنة ٢٤٠ هـ) : « الرد على التناسخية » (مفقود) .

على ابن حَمْزِيار (المتوفى سنة ٥٢٥٠) : « حديث بدو إسلام سلمان الفارسى » (الطوسى ، ٢٣٢ . مفقود . ومنه اقتباسات فى ابن بابويه : « الغيبة » ص ٩٦ — ص ٩٩) .

الكشى : « معرفة أخبار الرجال » ، ص ٤ — ص ١٦ .

ابن بابويه (المتوفى سنة ٣٨١) : « أخبار سلمان » (الإستراباذى ، ٣٠٨ . مفقود) .

أبو نعيم الإصْفَهانى (المتوفى سنة ٤٣٠) : « ذكر أخبار إصفهان » ، نشرة ديدرنج Dedering سنة ١٩٣١ جـ ١ ص ١٣ ، ص ٤٨ — ص ٥٧ ، ص ٧٦ — ص ٧٧ .

أبو العلاء المعرى (المتوفى سنة ٤٤٩) ، « رسالة الغفران » ص ١٦٩ .

إسماعيل بن محمد حافظ الإصْفَهانى (المتوفى سنة ٥٣٥) : « سِيَر السلف » ، مخطوطة پاريس برقم ٢٠١٢ ، ورقات ٧٥ ب — ١٧٧ ا .

ابن أبى الحديد (المتوفى سنة ٦٤٣ هـ) : « شرح نهج البلاغة » ، جـ ١ ص ١٣١ ، جـ ٢ ص ١٧ ، جـ ٣ ص ١٧ ، جـ ٤ ص ٢٢٣ — ٢٢٦ .

يوسف المِزّى (المتوفى سنة ٧٤٢) : « تهذيب الكمال » ، مخطوطة پاريس برقم ٢٠٨٩ ، ورقات ٢٩٦ ب — ٢٩٩ ا .

حمد الله مستوفى (المتوفى بعد سنة ٧٤٠ هـ) : « تاريخ گُزيدة » ، ٢٢٧ ، ٨٣٥ (فى قزوين) ، ٨٤٦ .

ابن حجر (المتوفى سنة ٨٥٢ هـ) : « الإصابة » جـ ٢ ص ٦٢ — ص ٦٣ (برقم ٣٣٥٧) .

عيسى بندنيجى (المتوفى بعد سنة ١٠٩٢) : « جامع الأنوار » ، مخطوطة فارسية ، ص ٨٥ — ص ٩١ .

المجلسى : « بحار الأنوار » ، جـ ٢١ ص ٢٩٩ .

(فضلاً عن الاقتباسات الصغيرة المشار إليها فى « حوليات » كيتانى *Annali dell' Islam*)

وأخيراً كتابان حديثان :

حسين بن محمد تقى الطبرسى النورى (ولد سنة ١٢٥٤ هـ = سنة ١٨٣٨ م وتوفى سنة ١٣٢٠ هـ = سنة ١٩٠٣ م) : « نفس الرحمن » ، طبع حجر بطهران سنة ١٢٨٥ هـ = سنة ١٨٦٨ م ، فى ١٦٧ صفحة غير مرقومة ، وهو مجموع مهم ، لم يعرفه كيتانى ، وذكره رتر Ritter وبلّج Billig ؛ ومن الغريب أنه لا يذكر من بين مصادره أية رسالة عن سلمان . وهاك ثبتاً بفصوله السبعة عشر : ١ — (ص ٥) فى كيفية إسلامه ، ٢ — (ص ٢٩) فى أنه من أهل البيت ، ٣ — (ص ٣٧) فى مقامه ... عند الأئمة ، ٤ — فيما أُنزل فيه ... من الآيات البيّنات (ص ٤٥) ، ٥ — (ص ٥٠) فى غزارة علمه وحكمته ، ٦ — (ص ٦٠) فى أنه كان يخبر عن الغيب ، ٧ — (ص ٧٥) فى أنه كان مُحدَّثاً عن مَلَك ، ٨ — (ص ٧٨) فى أن الجنة مشتاقة إليه ، ٩ — (ص ٨٦) فى بعض ما أُظهر له من كرامات ، ١٠ — (ص ٩٠) فى نُبَذ من طرائف فضائله ، ١١ — (ص ٩٤) فى نبذ ... مما رواه عن النبى والوصى ، ١٢ — (ص ١٣٢) فى كلماته وحكمه ، ١٣ — (ص ١٤٠) فى زهده ! ١٤ — (ص ١٤٢) فى زوجاته وأولاده ؛ ١٥ — (ص ١٤٦) فى ماله بعد وفاة النبى ؛ ١٦ — (ص ١٥٤) فى كيفية وفاته ! ١٧ — (ص ١٦١) فى ... زياراته .

معصوم على شاه (المتوفى سنة ١٣٣٧ هـ = سنة ١٩١٨ م) : « تاريخ الحقائق » ، طبع حجر بطهران ، سنة ١٣١٨ هـ ، ج ٢ ص ٢ — ص ٧ — نبذة موجزة جيدة ، فيها عرض نقدى على هيئة ٧ مطالب للمسائل المختلف عليها فى أخبار حياة سلمان كما يرويها القدماء : تاريخ إسلامه ، المؤاخاة ، اعتزاؤه إلى أهل البيت ، مجيؤه العراق ، تاريخ وفاته ، ذريته ، إسناد السهروردية .

س . محمد على ، الملقب « بالباب » (المتوفى سنة ١٨٥٠) م : ذكر « زيارة سلمان » للشيخ أحمد الإحسائى ، بشرح س . كاظم رشتى .

وبهاء الله كتب « لمدح سلمان » (ورد فى « الألواح » ، مخطوطة باريس ، الملحق الفارسى برقم ١٧٥٤) .

حـ — كتب باللغات الأوربية :

لم يتوسع در بلو D'Herbelot (١٦٩٧ م ، ص ٧٨٦ من طبعة سنة ١٧٧٦) ، ولا كوسان دى پرسيفال Caussin de Perceval ولا اشپرنجر Sprenger فى دراسة حياة سلمان .

١٨٩٢ . أحمد بك أجا أوغلى ، فى « أعمال المؤتمر الدولى التاسع للمستشرقين » المنعقد فى لندن ، ج ١ ص ٥٠٨ — ص ٥٠٩ .

١٨٩٩ . ر . ديسو فى رسالته عن النصيرية Dussaud : *Histoire et religion des Nosaïris* .

١٩٠٩ و١٩١٣ . كليمان هوار «سلمان الفارسى» (القسم الأول فى «أمشاج دارنبور» *Mélanges Derenbourg* ٢٩٧ — ٣١٠ ، القسم الثانى فى « الكتاب السنوى لمدرسة الدراسات العليا » باريس ص ١ — ١٦ Cl. Huart : "Selmân Fârs" *Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes* .

١٩١٣ . هـ . تورنتج : « دراسات حول معرفة النقابات فى الإسلام » (المكتبة التركية ، المجلد رقم ١٦) ص ٣٣ — ص ٣٧ ، ص ٨٥ — ص ٩٠ H. Thorning : *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens* (Turk. Bibl.)

١٩١٨ . كيتانى : « حوليات الإسلام » ج ٢ ، ص ١٤٧٠ ، ج ١ ص ١٦٢ ، ج ٨ ص ٣٩٩ — ص ٤١٩ Caetani *Annali dell'Islam* .

١٩٢٠ . سارو هرتسفلد : « رحلة أثرية فى منطقة الفرات والدجلة » ، ج ٢ ص ٥٨ وما يتلوها ص ٢٦٢ تعليق Sarre und Herzfeld : *Archäologische Reise in Euphrat und Tigrisgebiet.*

١٩٢٢ . كيتانى : «تاريخيات إسلامية» ج ١ ص ٣٨٣ *Chronographia Islamica*

١٩٢٢ . ف . ايفانوف : «إسماعيليات» (فى «مذكرات الجمعية الأسيوية فى البنغال» حـ ٨ ، ص ١ — ٧٦) ، صفحات : ٤ ، ١١ — ١٢ ، ٢٧ ، ٣٣ — ٣٥ ، ٤٠ ، ٥٦ ، ٦٤ ، ٦٥ (تعليق ٥٦ ، ٥٩) ، ٧٠ ، ٧٤ ، ٧٥

V. Jvanow : *Ismailitica* (*op. Mem. As. Soc. Bengal* .

١٩٢٥ . ج . ليفى دلافيدا ، فى : « دائرة المعارف الإسلامية » جـ ٥ ص ١٢٤ — ص ١٢٥ .

١٩٢٩ . أحمد زكى باشا : « قبر سلمان الفارسى » فى « مضبطة المعهد المصرى » (Le tombeau de Salman » : بالفرنسية بعنوان) *Bull. de l'Institut d'Egypte* Farsî » .

١٩٣٢ . ف . ايفانوف : « تعليقات خاصة بأم الكتاب » فى « مجلة الدراسات الإسلامية » REI سنة ١٩٣٢ ص ٤١٩ — ص ٤٨٢ .

المنحنى الشخصى لحياة الحلاج

شهيد الصوفية فى الإسلام

فكرة « المنحنى الشخصي لحياة ما » قد احتلت حديثاً في علم النفس الاجتماعي مكانة خاصة . فالفلسفة الشخصية (من رنوفييه في الغرب حتى محمد إقبال في الهند) قد ميزت ، في المجموع ، وحدات ذاتية مولّدة ، وفقاً لأنواع التفاضل الشخصي . وعلى علم الاجتماع ، إن شاء أن يكون مُستَقصيَ الأطراف حقاً ، أن يتمكّن من تحديد عقلية وسط إنساني ما بطريقة تجريبية على أساس إجراء عملية تكامل بين التفاضلات الفردية ، وذلك بجمع منحنيات المصائر الشخصية التي توضع موضع الملاحظة : وهذا هو ما حاولته الآنسة ج . تيون G. Tillion لما أن رسمت السيمائة منحنى لسيمائة فرد حي من قبيلة الشاوية في أوراس ، وهم أيت عبدالرحمن[1] بعد أن قامت بتحقيقات عن كل فرد فرد من هؤلاء . والمنحنيات الشخصية ، لو أخذت بنفسها منفردة ووصفت بطريقة إكلينيكية ، لتزيد من إيضاح أنواع السلوك الإنساني أكثر مما تفعله التحديدات ذات المكوّنات المتغيّرة للقيم الجمعية سواء أكانت رغبات أم فضائل . وفي إثر جالتون Galton ، قام بوايه Poyer فاقترح تصنيف منحنيات الحياة بطريقة تخطيطية تبعاً لنقطها الرئيسية : الانحرافات والعَوْد على بدء والعُقد في مصيرها ، ثم الأحداث والأزمات وتعرّفات الماضي في مخاطرها ، مما يسمح لنا أيضاً بتصنيف المواقف الدرامية ، وهي تقتصر ، منذ كتاب « الشعر » لأرسطو ، على عدد قليل من النماذج (٣٦ ، في نظرية پولتي Polti) كما بيّن جوتسي Oozzi وجيته ، وهذا يفترض مقدماً وضع « طوبيقا » للخيال .

ولتركيب مثل هذا المنحنى لا بد من أن نختار ، بالنسبة إلى كل فرد ، محور التشخّص الذي اختاره لنفسه . ولنتذكر ، بهذه المناسبة ، مراحل تكوين فكرة « الشخصية » التي تظهر أولاً على هيئة قناع زَمَني يسمح بالمشاركة في وثن معبود ، ثم بمثابة دور يشابه نموذجاً ، وأخيراً كشعور دائم بشركة نهائية مع المجموع ، بفضل اسم شخصي لدين ما . وهذا التطور قد وصفه موس Mauss من حيث مظاهره الخارجية ، من الناحية القانونية ؛ و بيّنه مار Marr

---

[« أيت » أو أيث ، أت ، أث : لفظة بربرية تضاف إلى الأسماء بمعنى « بنو كذا » ، فهي في العربية بنو ، أولاد ، وتستخدم عند ثلاث طوائف بربرية : عند جرجرة في الجزائر (مثل أيت يني ، أيث أورتن) وفي سباكش عند بربر منطقة الأطلس الأوسط (أيت أتا ، أيت عياش) ، وكذلك عند بربر سوس ووبد درعه (أيت بوعمرت) . راجع دائرة المعارف الإسلامية E I تحت مادة Ait] .

من الناحية النحوية ، مع درجات تملك الشخص المتكلم للفعل فى الجملة بطريقة تدريجية .
ونحن نشعر تجريبياً ، من حيث الباطن ، بتشخصنا حين نحب :

« كانت لقلبيَ أهـــواء مفرقة فاستُجمعت ، مُذْ رأتك العينُ ، أهوائى »
(الحلاج)

وفى الحب الصوفى يكتمل هذا التحقق للموحَّد « وهذا الفناء للشخصية من باطن : وذلك بواسطة نذر الإنسان نفسه (لله) ، بهذا الاصطفاء الذى فيه تهبها « قوى النفس الثلاثة » حريتها النهائية ، بالممارسة لهذا الديالكتيك الدرامى الذى يجعلنا نشق نطاق العالم المكانى الزمانى للرموز كيما نلحق ونستشعر ونتذوق « حضرة » موحَّدة يجب أن نقيمها فى ذاتها شيئاً فشيئاً قدر ما تتحقق ؛ لأن الثالث المرفوع لا ينطبق بعد فى العشق ؛ فالآخر لم يعد بعدُ فيه اللا — أنا ، خصوصاً حينما يستحيل عشق الآخر إلى عشق الله .

وليس ثمت ما يمنع من تصور تركيب تخطيطى ، وتخيُّلٍ تجسُّمِ هندسىٍّ يرسم منحنى مصير ، تكون إحداثياته السينية هى الأزمنة ، و إحداثياته الصادية هى تغيرات القيم المختارة . وعند رجال الإحصاء والتأمين يشاهد أن منحنيات نتاج القيم وضروب النشاط الإنسانى (المراحل الأشرية ، التنقلات ، المهنة فى الحياة سواء أكانت سياسية أم غير سياسية) هى على هيئة منحنيات بشكل نواقيس ، تبدأ من الميلاد وتنتهى بالموت . ولكن حينما يشيع فى المجهود الحيوى عشق كبير ، فإن المنحنى يصير منحنياً[1] جيبياً صاعداً ، هو خط مقارب[2] ترسمه كمية متجهة مستقيمة فى صعودها . أضف إلى هذا أنه حينما يكون هذا العشق دينياً يهدف إلى غاية مفروض أنها عالية على الكون ، فإن منحنى المصير فى الحياة الدنيا يسمح بإسقاط على الآخرة ، فيحدث إسقاط من الكمية المتجهة المستقيمة على دورته (قارن جهاز قلب الاتجاه عند بوسليبه) ، وتُسقَط الحياة الفانية للشخص على الدورة السنوية المستمرة الخاصة بالطقوس الدينية فى الأمة ، أعنى الجماعة الدينية التى نفضَّت فيها تلك الحياة .

ولنلاحظ — عابرين — أن منحنى الحياة النموذجية فى المسيحية ، ألا وهى حياة

(١) [المنحنى الجيبى هو المنحنى الذى تكون فيه الإحداثيات الصادية متناسبة مع جيب الإحداثيات السينية] .

(٢) [الخط المقارب هو الذى يقترب شيئاً فشيئاً من منحنى معلوم دون أن يلاقيه مطلقاً ، فى نطاق مسافة نهائية] .

المسيح ، لا تحتل فى الإسقاط غير النصف (الأول) للدورة الشمسية السنوية ، بينما النصف الثانى يسجّل حياة المسيح بعد عماده هو وكنيسته من الصعود إلى عيد الميلاد . أما هنا فى الإسلام — ما دمنا بصدد الحديث عن مسلم — فإن الأعياد المقدسة لا تشغل غير النصف (الثانى) من الدورة القمرية السنوية ، من المعراج حتى عاشوراء ؛ لكن مولد النبى يقع فى النصف الأول ، وعند الشيعة تملأ أعياد الأئمة الاثنى عشر الدورة كلّها . ومن غير المعقول هندسياً أن نُسقط منحنى حياةٍ على نصفى الدورة المصوَّرة لتخليدها ، بأن نجتاز منحنى الحياة هذا فى كلا الاتجاهين ، وذلك لأن الزمان ليس له غير اتجاه واحد . والواقع فى غالب الأحيان أن إسقاط منحنى حياة قديس أو متألّه على الدورة الطقوسية لملّته ينحصر فى نقطة واحدة ، هى يوم ذكرى وفاته . بيد أنه يستطيع أن يظفر — بعد الموت — بنقاط أخرى ؛ وذلك بالتئام[1] نقاط الإسقاط لحيوات أخرى مقدسة ، التئامها على الدورة . وهـذه الطريقة فى التركيب التخطيطى تسمح بالموازنة — بنظرة واحدة — بين مختلف أنواع الموجودات وتصنيفها ، دون أن يهب هذا الموجزُ الرَّسمى الجميل أيةَ دقة رياضية إلى إيقاعاتها . إنما يسمح بوضع صورة إجمالية موجزة لتاريخ حياة الشخص موضوع الدراسة .

وها هو ذا الآن عرض لحالة الحلاج ، وفقاً لهذه المعلومات : تاريخ حياته منذ ألف سنة ، ومنحنى حياته كما يرتسم فى الإسلام منذ القرن الذى فيه بلغت الخلافة أوجها فى بغداد وهو القرن الذى يدعى « نهضة الإسلام » — نقول : منذ ذلك القرن حتى اليوم .

ولد الحلاّج (= حُسَيْن بن منصور) فى سنة ٢٤٤ هـ = ٨٥٧ م تقريباً ، وتوفى سنة ٣٠٩ هـ = ٩٢٢ م . وسقط رأسه تور فى الشمال الشرقى من البيضاء ، فى مقاطعة فارس بإيران . وكانت البيضاء مكاناً أوغل فى العروبة ، وفيها ولد النحوى الكبير سيبويه ؛ ولقد كانت معسكراً صغيراً على الطريق الحربى الممتد من البصرة إلى خُراسان ، يقيم به مَوالٍ لبنى الحارث يمنيّون . وأبوه — ولعله كان يشتغل بصناعة الحلّج — قد ارتحل للعمل فى منطقة النسيج الممتدة من تُستَر حتى واسط (على الدِّجلة) ، وهى مدينة أسسها العرب ، فيها نسى الطفل لغته الفارسية تماما . وكانت واسط معظمها من أهل السنة ، وعلى مذهب ابن

(١) [الالتئام osculation هو نوع من التماس يجمع المخطوط أو المستويات أو السطوح بواسطة التجاور] .

حنبل (مع وجود أقلية من الشيعة الغلاة فى ظاهر الريف ، بالقرب من الفلاحين الآراميين) ، ومركزاً لمدرسة مشهورة من القرّاء . قرأ الطفل القرآن حتى سن الثانية عشرة إلى أن حفظه ، وصار من الحفاظ ! لكنه سرعان ما راح يبحث عن المعنى الرمزى الذى يرفع دعاء الروح إلى الله .

ولما كانت اللغة العربية لا تكتب منها إلا الحروف الساكنة ، وبالتالى لا يمكن النطق بها قبل تسكين الجملة ، فإن هذا من شأنه أن يرغم المتعلم على التفكير المنطقى ، وأن يجعله قادراً على التعبير عن التصورات الكلية ، كما يجعله أيضاً قابلاً للاقتناع عن طريقها . إنها لغة القرآن الذى نشد فيه الحلاّج منذ نعومة أظفاره تذوّق حقائق الإيمان ، وستكون لغة مكاشفاته الصوفية ، بالرغم من أن اللهجة التى يتكلم بها أهل بلده (إن لم تكن أيضاً لغة أبويه) كانت لهجة إيرانية . وفى اعتقاد المسلم أن اللغة العربية تعبّر عن كلام الله بصورة دقيقة (فالقرآن عنده تلاوة « غير مخلوقة » ، أى قديمة ، وحروفه « مفصلة » ، تعبّر عن أفكار إلهية) . فيجب على المؤمن إذاً أن يصل إلى « استنطان » صلواته العربية ، إلى تحقيقها فى ذاته . والإسلام هو قبل كل شىء « شهادة » بأن لا إله إلا الله ، رب إبراهيم ، الرحمن الرحيم ؛ وقد توسّم الحلاّج منذ وقت مبكر أن التوحيد لا يكون حقاً إلا إذا كانت صيغته هى تلك التى نطق بها الله نفسه (« لأنّ من الأزل » كما يقول الأنصارى) ، تلك التى فاه بها شاهد القِدَم (= الروح) . وقد قال فيما بعد : « قول بسم الله منك ، بمنزلة : كُنْ منه » ! « حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك والاتصاف باتصافه » . فيلوح إذاً أنه قد استشعر وهو يصلى بالعربية أول نسمة للاتحاد المشخّص ، وأحس بالغيرة العاشقة لله ؛ وقد ورد فى الأحاديث : « لا شخصَ أغْيَرُ من الحق » ، — إحساساً سيألم له صامتاً صابراً . ومن كلامه : لما سُئِل عن المريد من هو فقال : « هو الرامى بأول قصده إلى الله تعالى ، ولا يُعَرِّج حتى يصل » . وكان يقول : « من لاحظ الأعمال حُجِب عن المعمول له ! ومن لاحظ المعمول له حُجِب عن رؤية الأعمال » .

وبعد أن اختار سَهْلا التُّسْتَرِىَّ على عجل ليقرأ عليه ويتعلم التصوف على يديه ، تركه وهو فى العشرين وارتحل إلى البصرة حيث كان الموالى الحارثية فى البيضاء قد تحالفوا مع بنى المهلب الأزديين ، وذلك ليتلقى خِرْقة الصوفية من يد عَمْرو المَكّى . ولقد كانت الجماعة

الإسلامية الأولى تقوم فى المدينة على هيئة أُخُوّة روحية بين المؤمنين حلّت محلّ عصبية القبيلة والأسرة . والتصوف هو استعادة هذه الحياة المشتركة لأصحاب خيرهم المشترك وصلواتهم الجماعية يسلكان بالجماعة كلها إلى الله ، وذلك بالاقتداء بمحمد ، وكذلك ببقية الأنبياء (وهذه نزعة كلية) . وفى نفس الوقت الذى ارتدى فيه الخرقة ، تزوج بأمّ الحسين ، بنت أبى يعقوب الأقطع البصرى ، ولم يتزوج بغيرها واستمر زواجهما موفقاً حتى النهاية ، فأثمر ثلاثة أبناء وبنتاً واحدة ، على الأقل ، وكان يكفل لهؤلاء معاشهم بفضل صهره وهو كرنبائى . وهذا الزواج الذى أثار غيرة عمرو المكى قد جعل الحلاج يقيم فى البصرة ، فى حى تميم من قبيلة بنى مجاشع التى كان الكرنبائيون من مواليهم ؛ كما كانوا سياسياً حلفاء للفتنة الزيدية التى أثارها الزنج (وكان العهد عهد حروب الأرقاء) ، وتأثروا بعض التأثر بالبدعة الشيعية المغالية (السرية) التى جاءت بها الخمّسة . ويظهر أن دخوله فى هذه القبيلة كان الأصل فيما اشتهر عنه دائماً بأنه نزاع إلى الثورة (ومن هنا كان القبض عليه للمرة الأولى فى ديرى) ، بل وأنه متآمر شيعى . والحق أن الحلاج قد احتفظ من هذه المعاشرة لتلك القبيلة بتعبيرات ذات مظهر شيعى فى دفاعه عن مذهبه ودعوته ، بيد أنه استمر يعيش فى البصرة بين أسرته عيشة الزهد المتحمّس ذى النزعة السنية دائماً : فكان يصوم رمضان كله دائماً ، وكان فى يوم عيد الفطر يلبس السواد ويقول : « هذا لباس من يردُّ عليه عملُه » (« أخبار الحلاج » رقم ٢٤) : وهو موقف نفسى عجيب ، ونوع من الدلال فى الخشوع لله .

ولما أن استمرت الخصومة بين شيخه (المكى) وبين صهره (الأقطع) وقد صبر عليها مدة طويلة اتباعا لنصيحة الجنيد الصوفى المشهور ، وكان الحلاج قد ذهب لاستشارته فى بغداد — أعنته الأمر فارتحل إلى مكة . ويلوح أن هذا الرحيل كان فى نفس الوقت الذى أخمدت فيه فتنة الزنج وقُضِى عليها فيه نهائياً ، مما أكّد عند الحلاّج هذا اليقين وهو أن وحدة الأمة الإسلامية لا يمكن أن تتم عن طريق الحرب الدنيوية ، لكن عن طريق الصلوات والتضحيات فى حياة الزهد والمجاهدة . فوصل مكة لأداء فريضة الحج لأول مرة . (وليلاحظ أن الحج الشرعى هو الفرض الوحيد فى الشريعة الإسلامية ، الذى تجوز فيه النيابة ، أى أن ينوب إنسان عن آخر فى أدائه) . وهناك نذر نفسه بالبقاء عاماً (للعُمْرة) فى حرم البيت العتيق ، وهو فى حالة صوم وصمت دائمين ، اقتداء بمريم التى فعلت هذا — حسبما يقوله

القرآن — استعداداً لميلاد كلمة الله فيها . وهذه الخلوة هى رجاء عذب يتذوقه المرء من الذوق الباطن ، وهى وحدة فى صمت ، فمن شأنها أن تعين على تكوين كلمة جوهرية فى قلب الزاهد العابد . قال : « لو أُلقِى مما فى قلبى ذرة على جبال الأرض لذابت » ؛ وقال (من الرَّمَل) :

« جُبِلَتْ روحُكَ فى روحى كما يُجبَل العنبر بالمسك الفَتِق

أو الخمرة بالماء الزلال » وقال أيضاً (من الخفيف) :

« وتُحِلُّ الضمير جوفَ فؤادى كحلول الأرواح فى الأبدان »

وهى كلمات وجدية وعبارات شوقية إلهية ، كان الصوفية يسعون للانفراد بنعمتها ويحرّمون تكرارها أمام الجمهور ؛ لأن آفة الصوفية أنهم يقلقون على أنفسهم وحدها حجرة الحضرة الإلهية (والشبلى سيستجوب الحلاج وهو مصلوب صارخاً بالآية القرآنية الرهيبة ١٥ : ٧٠ ، التى تحكى قول أهل سدوم للوط : « (قالوا :) أَوَ لَمْ نَنْهَكَ عن العالمين ؟! ») ، ذلك لأن الشرع الإسلامى يحرص على أن يبقى الله بمنأى عن أن تناله العقول والأبصار . هنالك انقطعت الصلة بين عمرو المكى وتلميذه القديم . والحلاج من ناحيته أخذ نفسه بالمجاهدة الشديدة ، مختاراً من بين الطرق أشقها (الأصعب ، بالتلفيق بين أصعب المجاهدات والرياضات عند مختلف الطرق) . وإذا بالمريدين يفدون إليه ، وهم الذين سيسمّيهم فى قصائده بنعت : « أصحابى وخِلاّنى » ؛ ولعله كتب لهؤلاء رواياته السبع وعشرين التى قصد بها إلى جمهور محدود من الزاهدين ، وتحتوى على أحاديث قدسية .

ولما عاد من مكة إلى الأهواز ، بدأ الوعظ فى الناس ، مما أثار حفيظة الصوفية عليه ، فنبذ خرقة الصوفية كيما يتكلم بحرية مع أبناء الدنيا ، وبخاصة إلى الكتاب ورجال الأعمال ، وهم جمهور مثقف غير أنه كليل الحد هيّاب للشكوك . والبعض من هؤلاء — وهذا البعض بين سُنّيين من أصل آرامى وإيرانى ، وبين نصارى دخلوا الإسلام وتخرّجوا فى المدارس النسطورية بدير قُنّا وتقلدوا منصب الوزارة فى بغداد (قناية بن وهب بن الجراح) — نقول إن البعض من هؤلاء قد أصبحوا واستمروا من أنصار الحلاج ؛ والبعض الآخر ، بين معتزلة وشيعة — وهؤلاء الأخيرون كانوا من كبار موظفى الخراج (ابن الفرات ، ابن نَوبخت) — قد أثاروا شغب العامة ضد الحلاج ، واتهموه بالشعبذة والاحتيال بالمعجزات الزائفة (نثر الأغذية والدراهم على الفقراء) . وابتداء دعوة الحلاج على هذا النحو الذى يدين له باسمه (حلاج

الأسرار) هو منهج للاستبطان الصوفى الكلّى ؛ فهو ينشد ويريد أن يجد كل إنسان الله فى أعماق نفسه ، داخلاً كرهينة فى ضرورة الاعتراف عند الآخرين ؛ وكان يتجنب انتقاد التسميات المميزة بين الفرق الدينية الموحدة ، لنزعة ضد قدرية فيه (لأنه يرى فى هذا ما يفترض اختيار الشخص للفرقة التى يتبعها لأنه « حكم أنه اختار ذلك لنفسه ، وهذا مذهب القدرية » « أخبار الحلاج » رقم ٤٥) ؛ ويريد بالناس العود إلى الأساس الأول ، مصدر الأفكار العليا ومصدر كل فهم (« الصيهور ») ؛ وما أشكال الشعائر وضروبها إلا وسائط يجب تجاوزها إلى الحقيقة الإلهية التى تنطوى عليها . وهو لا يتردد فى استخدام مصطلحات الخصوم سواء من المعتزلة (مثل : شكر ، عدل) والشيعة (مثل : عين ، ميم ، سين) كيما يضعها فى نصابها ويسمو بها . ولم يعد يستخدم الحجاج المعتزلى ، بل القياس الهلّينى .

ونبذُ الخرقة ، وتمزيق المُرَقَّعة معناه التخلى عن طريقة الاستسرار والتجرد بالنفس عارية أمام الملأ مستهدفاً بها إلى الاتهام والأحقاد . قال الحلاج : « إذا استولى الحق على قلب أخلاه عن غيره ، وإذا لازم أحداً أفناه عمّن سواه ، وإذا أحبّ عبداً حثّ عباده بالمعاوة عليه ، حتى يتقرب العبد مقبلاً عليه » (« أخبار الحلاج » ، رقم ٣٦) . « دعوى العلم (بالله) جهل ؛ توالى الخدمة سقوط الحرمة ؛ الاحتراز من حربه جنون ؛ الاعتزاز بصلحه حماقة » (« أخبار الحلاج » رقم ١٤) . وقال (من السريع) : « تفيك نفسى السوء من حاكم » (« ديوان الحلاج » ، ٣٤) . وكتب الحلاج كتاباً يقول فيه : « أوصيك أن لا تفترّ بالله ، ولا تيأس منه ؛ ولا ترغب فى محبته ، ولا ترض أن تكون غيرَ مُحِبّ ؛ ولا تَقُل بإثباته ولا تَمِل إلى نفيه (حين يختفى) ؛ وإياك والتوحيد (أى أن تعلنه بنفسك) (« أخبار الحلاج » رقم ٤١).

ثم ارتحل إلى خراسان ، شأنه شأن كثير من البصريين ، واستمر يدعو ويعظ فى الجاليات العربية فى شرق إيران (طالقان) وهو يبث دعوته فى المدن ، ويقيم على الحدود ويرابط مع المرابطين فى الثغور . وبعد خمس سنوات يعود إلى الأهواز ، وبفضل ما لقيه من سند رسمى (الوزير حمد القَنّائى) أتى يقيم بأهله فى بغداد ، مع جمع من أعيان الأهواز (وقد نقلت دار الطراز ، التى كانت تنسج فيها كسوة الكعبة ، من تُستَر إلى بغداد) .

وعاد إلى مكة حاجّاً للمرة الثانية : (مع أربعمائة من تلاميذه) وهنا اتهمه بعض أصدقائه القدماء من الصوفية بالقيام بأعمال سحرية وبالاتصال بالجنّ .

ومن ثم استأنف أسفاره فقام برحلة كبيرة ثانية أبعد من الأولى ، فى منطقة خارج نطاق شفاعة محمد ، فى بلاد كفار الهند وماتوية و بوذية التركستان ؛ فوصلها بطريق البحر ، وصعّد فى نهر السند ، وذهب من مُلْتان إلى كشمير ، ومضى فى طريقه صاعداً ناحية الشمال الشرقى حتى طُرْفان (ماسين) مع القوافل الأهوازية التى كانت تحمل إلى تلك الأصقاع الديباج المنسوج فى طراز تستر ، وتعود منها إلى بغداد بالورق الصينى الجميل (المعروف بورق ساسيو) الذى سيسطر عليه تلاميذُ الحلاج مؤلفاته . لقد كان الحلاج يفكر فى الإنسانية كلها — عِبْر الأمة الإسلامية — كيما يلقنها هذا الشوق الغريب إلى الله ، الشوق الصابر الرصين ، الشوق إلى أن يكون معشوقا بواسطة تبريره لولايته ، وهو الذى سيكون طابعه المميِّز من ذلك الحين . ولما سمع ذات يوم صوت أبواق رأس السنة فى نهاوند ، قال : « أى شىء هذا ؟ فقلت (ابن فاتك) : يوم النيروز . فتأوّه وقال : متى تُنَوْرِز ؟! » ؛ وهى عبارة جاء أحد تلاميذه بعد ثلاث عشرة سنة فذكره بها أثناء صلبه الذى استمر ثلاثة أيام ، وأضاف إلى هذا متهكما : « أيها الشيخ ! هل أُتْحِفْت (أى تلقيت هدايا رأس السنة) . قال : بلى ! أُتْحِفْت بالكشف واليقين ، وأنا مما أتحفت به خجِلٌ ، غير أنى تعجَّلْتُ الفرحَ » (« أخبار الحلاج » برقم ٢٢ ؛ وينسبون إليه أنه قال وهو مصلوب ، الآية ١٧ من سورة الشورى : يَسْتَعْجِلُ بها الذين لا يؤمنون بها ، والذين آمنوا مُشْفِقون منها و يعلمون أنها الحق ») .

ومن هنالك عاد إلى مكة حاجّاً للمرة الثالثة والأخيرة . والمعروف أن جوهر الحجّ هو فى الوقوف بعرفة ثم التضحية منها . وفى حَجّة الوداع حين الإكمال لم يأت النبى على كل حكمة الحجّ المنجية ، فإن الحجّ يفيض بالغفران على الناس أجمعين ، لا على المسلمين وحدهم . وهذا هو ما أدركه الشيعة فوضعوا بعد الإكمال مشعر غدير خُمّ ، حيث نقل محمدٌ رمزَ الشفاعة ، أعنى هذا الحجر الأسود الصامت ، إلى حجر حىّ هو الإمام . ومن هنا فإن الحلاج يعتقد أن شوقنا إلى الله يجب أن يمحو عقلياً فى نفوسنا صورة الكعبة كيما نجد « من » أقامها ، وأن نحطّم معبد بدننا كيما نبلغ « من » جاء إليه ليتحدث إلى بنى الإنسان . وفى أثناء هذه الحجّة الأخيرة (حوالى سنة ٢٩٠ هـ = ٩٠٢ م) وقف الحلاج بعرفة — حيث يذكر المرء أسماء جميع من يحبّهم حتى يغفر لهم — وصاح صيحة الجميع : « لَبّيك ! » وسأل الله أن يزيده فقراً ، ويجعل الناس تنكره وتنبذه حتى يكون الله وحده هو الذى يشكر نفسه بنفسه خلال

شقتى الحلاج . ونحن نعلم أهمية الوقفة وركعتيها عند الحجاج ؛ فكما يقول المثل المغربى ، إن هاتين الركعتين القصيرتين هما « زوج حمامات تؤام يشربوا مرة ويقبوا عاما » ، لأنهما صلاة النحر (« التعريف » ، أى الوقوف بعرفات) لجميع الأحبة الغائبين الذين نذكر حينئذ أسماءهم ؛ قال الحلاج (من البسيط) : « تُهدَى الأضاحى وأُهدِى مهجتى ودمى » (« الديوان » ، ٥١) .

ولما أقفل من مكة عائداً إلى بغداد ، صرّح برغبته فى أن يموت كافراً بشريعة الإسلام ، يموت من أجل الجميع (« ملامتى » صار « فتى ») . وأقام فى بيته كعبة مصغّرة ، وفى الليل كان يصلى عند القبور (قبر ابن حنبل) ، وفى النهار يظلّ يلقى على قارعة الطريق فى العاصمة بالأقوال الغريبة : فكان يصيح فى الأسواق وهو فى حالة من الجذبة والطرب : « يا أهل الإسلام ! أغيثونى . فليس (أى الله) يتركنى ونفسى فآنس بها ، وليس يأخذنى من نفسى فأستريح منها ، وهذا دَلالٌ لا أطيقه » (« أخبار الحلاج » رقم ٣٨) . ثم أراد دعوة المؤمنين إلى القضاء على هذا العار ، عار إنسان يجرؤ على القول بأنه اتحد بالألوهية ، بأن يقتلوه ، فصاح بهم فى جامع المنصور : « اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمى فاقتلونى ... اقتلونى تؤجروا وأستريح ... ليس فى الدنيا المسلمين شُغلٌ أهمُّ من قتلى ... (وفى بعض النسخ يزاد : وتكونوا أنتم مجاهدين وأنا شهيد » (« أخبار الحلاج » رقم ٥٠) وقال (من الوافر) : « على دين الصليب يكون موتى ... (فلما سئل ما معنى هذا قال :) أن تُقتل هذه الملعونة ، وأشار إلى نفسه » (أخبار الحلاج رقم ٥٢)[1].

فأثارت هذه الأقوال شعور العامة مما هزّ الأوساط المثقفة ، خصوصاً بسبب رسائله ذات الاتجاه المذهبى الدينى والتى لا بد أن يكون الحلاج قد كتبها من قبل عن موضوعات شائكة كانت موضع الخلاف والجدل بين الشيعة ، مثل تقدير نبوة محمد تقديراً سابقاً ،

(١) [لتوضيح هذا نورد ما ورد بعد فى « أخبار الحلاج » نقلا عن « لطائف المنن » للشعرانى (طبعة مصر سنة ١٣٢١ ج ٢ ، ص ٨٤ : « وقد كان الشيخ أبو العباس المرسى رضى الله تعالى عنه يقول : أكره من الفقهاء خصلتين : قولهم بكفر الحلاج ، وقولهم بموت الخضر عليه الصلاة والسلام . أما الحلاج فلم يثبت عنه ما يوجب القتل . وما نقل عنه يصح تأويله نحو قوله : « على دين الصليب يكون موتى » ، ومراده أنه يموت على دين نفسه ، فإنه هو الصليب ، وكأنه قال : أنا أموت على دين الإسلام ، وأشار إلى أنه يموت مصلوبا . وكذلك كان »] .

وعدم اكتمال رسالته النبوية . ومن ناحية أخرى كان ثمت فقيه سُنّى ظاهرى هو محمد بن داوود ، وكان أيضاً شاعراً ، وكاتباً عن نظرية الحب الجنسى الطاهر ، وقال إنه حرّم على نفسه كل إشباع جنسى « إبقاء على وُدّه » . لم يستطع ابن داوود هذا أن يحتمل ادعاء الحلاج الاتحاد الصوفى بالله ؛ فاستغل سركزه قاضياً فى محكمة كبير القضاة ببغداد ، ورفع أمر الحلاج إلى المحكمة ، طالباً الحكم بقتله . بيد أن اقتراحه هذا ، وقد وقع عليه آخرون ، اصطدم بمعارضة قاضٍ آخر ، شافعىّ ، هو ابن سُرَيْج الذى قال إن مثل هذا الإلهام الصوفى لايدخل فى اختصاص المحاكم الشرعية ، مما أنقذ الحلاج . وفى تلك الفترة روت مدرسة النحويين البصريين (السيرافى ، والفَسَوى) رواية عدائية مضمونها أن الحلاج قد أجاب بإجابة مشهورة أثارت الكثير من التفسيرات ، فيقال إنه لما وصل جامع المنصور ، استجوبه صديقه الشبلى ، — وهو شاعر صوفى ، كانت حَلْقة سامعيه تحت قبة الشعراء — فأجابه الحلاج وقد أخفى عينيه نصف إخفاء بطرف كُمّه ، : « أنا الحق » ، أى : « أنا الحق الخالق » ، أى « أنا هو الله » : وهو قول فيه رائحة التجديف ، يشرحه من بعد فى رباعيته[1] الجميلة :

يا سِرَّ سرٍّ يَدِقُّ حتى يخفى على وهم كل حىٍّ

وهاك شذرة من بعض دعواته : « أنا بما وجدتُ من روائح نسيم حُبك (الخطاب لله) وعواطف قربك ، أستحقر الراسيات ، وأستخف الأرضين والسموات وبحقك لو بِعْتَ منى الجنة بلمحة من وقتى ، أو بطرفة من أحرّ أنفاسى لما اشتريتها . ولو عرضتَ علىّ النار بما فيها من ألوان عذابك لا ستهونتها فى مقابلة ما أنا فيه من حال استتارك منّى . فاعْفُ عن الخلق ولا تعفُ عنى ، وارحمهم ولا ترحمنى . فلا أخاصمك لنفسى ، ولا أسألك بحق » (أخبار الحلاج برقم ٤٤) .

ولقد أحيا الحلاج فى قلوب الكثيرين — بفضل حميته الملتهبة بالمفارقات — الرغبة فى الإصلاح الأخلاقى الشامل للجماعة الإسلامية فى شخص رئيسها وأشخاص أفرادها على السواء ؛

---

١) [تكملة الأبيات : يا سرَّ سر يدق حتى يخفى على وهم كل حىّ
وظاهرا باطناً تجلى لكل شىء بكل شىء
إن اعتذارى إليك جهلٌ وعظم شكى وفرط حبّى
يا جنة الكل لست غيرى فما اعتذارى إذاً إلىّ ؟!]

راجع « أخبار الحلاج » ص ١٢١] .

وأقنع كثيراً من المؤمنين بالفائدة الاجتماعية التي تجنى من الصلوات ونصائح الأولياء من الأبدال (وهم الأقطاب الروحيون للعالم) ورئيسهم المحجوب، ورئيسهم في كل فترة، والشاهد الحالي أعني «القطب». ويقول الإصطخري إن كثيراً من علية القوم رأوا حينئذ في الحلاج أنه هو ذلك الرئيس المحجوب الملهم، مثل: الوزراء من أقرباء أو حلفاء علي بن عيسى وحَمْد القَنّائي (كنعمان، والدَّوْلابي، وابن أبي البغل، ومحمد بن عبد الحميد)، والأمراء (الحسين بن حمدان، نَصْر القُشوري)، وولاة الأمصار (مثل أبي بكر الماذرائي؛ ونُجْح الطولوني؛ وبعض السامانيين مثل أخي صعلوك وسيمجور والحسين المروروذي واليلمي قَرَاتكين)، والملوك (= الدهاقين: الساوي، المدائني)، والأشراف الهاشميين: أبو بكر الربعي، هيكل، أحمد ابن عباس الزينبي). وكانت لهم معه مراسلات فيها هداية روحية مما هيأ له الخوض في السياسة العامة؛ ولا بد أن يكون الحلاج قد أهدى في تلك الفترة رسائله عن السياسة وواجبات الوزراء إلى الحسين بن حمدان ونصر وابن عيسى. ولقد قامت في ذلك الحين بين العلماء رغبة عامة في إصلاح الأداة الإدارية، وطالبوا بإقامة حكومة إسلامية حقاً، وزارة تحكم بالعدل بين الناس، خصوصاً في مسائل الخراج والضرائب (ضد مفاسد عمال الخراج الشيعة من خصوم الحكم الوراثي)؛ وخلافة شاعرة بمسئوليات وظيفتها أمام الله، مما يجعل الله يرضى عن قيام المسلمين بفروض دينهم (من صلاة وحج وجهاد). وكان الأمل معقوداً على الحلاج في العمل في هذا السبيل، في الوقت الذي توقع فيه الحلاج قرب مصادرة حريته من جانب أعدائه أو أصدقائه، فطمح إلى الاختفاء في بلده الأصلي ومسقط رأسه.

وفي سنة ٢٩٦ هـ = سنة ٩٠٨ م انفجرت المؤامرة الإصلاحية التي دبرها أهل السنة الداعون إلى الإصلاح، وأقاموا خلافة «حنبلية بربهارية» استمرت يوماً واحداً، هي خلافة ابن المعتز؛ لكنها أخفقت، لأنها لم تستطع الحصول على الأموال من الممولين اليهود في القصر وقد كانوا متواطئين مع عُمّال الخراج الشيعة من خصوم الحكم الوراثي؛ فأعيدت الخلافة إلى المقتدر، وكان غلاماً صغيراً، مع وزير جديد ماهر في الخراج ومن الشيعة، هو ابن الفُرات. وأدى البحث عن الأمير الحسين بن حمدان، وكان هارباً، إلى اكتشاف الحلاج مستشاره المقرّب؛ فأمر الوزير (ابنُ الفرات) بمراقبته. ثم لما أن أخفقت أيضاً محاولةٌ لإقامة وزارة سُنّية (قام بها القنائيون)، أصدر الوزير أمراً بالقبض على أتباع الحلاج والحلاج نفسه.

فقبض على أربعة ، ونجا الحلاج هو والكرنبائى ، وذهبا يختفيان فى بلدة سوس بالأهواز ، وهى مدينة حنبلية . وبعد ثلاث سنوات من تفتيشات الشرطة عنه بقيادة أحد الخونة ، وبتعضيد كراهية أحد السنيين وهو حامد ، عامل واسط ، قُبض على الحلاج وجيء به إلى بغداد حيث ابتدأت قضيته النهائية التى استمرت تسع سنوات .

وهـذه المرحلة النهائية هى أيضاً المحنة الحاسمة فى تاريخ رسالته . وهاك بإيجاز التسلسل الخارجي للوقائع : فى سنة ٣٠١ هـ = سنة ٩١٣ م جاء وزير جديد هو ابن عيسى القنّائى ، وكان أحد أعضاء وزارته وهو حَمْد القنائى ، ابن عمه ، حلاجياً صريحاً ، فأفسد القضية مؤقتاً ، ومنع كبير القضاة من النظر فيها أخذاً بالفتوى الشافعية التى أصدرها ابن سُرَيج ؛ وأطلق سراح تلاميذ الحلاج . وكل ما استطاع خصومه الظفر به هو عرضه مصلوباً ثلاثة أيام ، بحجة كاذبة هى أنه « داعى القرامطة » (وهى حجة تخيلها مدير الشرطة ، مؤنس الفحل ، كيداً للوزير نفسه) . ثم حُبِس فى دار السلطان ، ولكن سُمِح له بأن يعظ المسجونين ، وبالمثول فى حضرة الخليفة (وقد شفاه الحلاجُ ، فى نهاية سنة ٣٠٣ هـ ، مِنْ أزمة حمّى ، وفى سنة ٣٠٥ هـ أحيا « بَبّغاء ولى العهد الراضى محمد بن جعفر المقتدر)[1] ؛ فأثار هذا حسد المعتزلة فروجوا فى القصر رسالة للأوارجى تصف « شعبذة » الحلاج وحيله السحرية .

بيد أن ابن الفرات الشيعى ، لم يجسر فى أثناء وزارته الثانية (٣٠٤ — ٣٠٦) أن يعيد فتح باب القضية من جديد ، خوفاً من والدة الخليفة . واستطاع الحلاج وهو فى حبسه أن يكتب مؤلفاته الأخيرة ؛ وأحدها ، وقد أنقذه ابن عطاء سنة ٣٠٩ ، وهو « طاسين الأزل » — يبين لنا المرحلة الأخيرة من تطور فكر الحلاج وهو بسبيل تحقيق تضحيته واستشهاده شيئاً فشيئاً . وإن رغبته الأساسية فى توحيد طرق العبادة عند بنى الإنسان ، فى روحها وحقيقتها ، لتصطدم بالعقبة الكبرى ، ونعنى بها خبث الناس المنافق ، وهو فى هذه الرسالة يكشف عن أصلهم الملائكى ، وعنوانها الكامل هو : « طاسين الأزل والالتباس فى صحة الدعاوى (الخاصة بالوحدة الإلهية) بعكس المعانى » .

يقول الحلاج إن ثمت موجودين قدر لهما أن يشهدا بأن ماهية الله الواحد محجوبة عن

---

(١) [راجع قصة إحياء الببغاء هذه فى « صلة تاريخ الطبرى » لعريب بن سعد القرطبى ، ص ٩٢ تعليق] .

العقول لا تبلغها ، وهما إبليس إمام الملائكة فى السماء ، ومحمد إمام الناس على الأرض ، كلاهما نذير ، الأول بالطبيعة الملائكية الخالصة ، والآخر بالطبيعة الإنسانية الظاهرة ؛ بيد أنهما ، وهما بسبيل إعلان هذه الرسالة ، قد توقفا فى منتصف الطريق : فإن حرصهما المُلِحّ وتعلقهما الشديد بالفكرة الخالصة عن الألوهية البسيطة ، و إعلانهما الشهادة لم يكفِ لبيان أنه من الواجب تجاوز هذا القدر من أجل الاتحاد الكامل بإرادة الله الموحِّدة . وفى «العهد» لم يشأ إبليس احتمال فكرة أن الله المعبود يمكن أن يتخذ الصورة المادية المحقَّرة لآدم (وهو الصورة الأولى حينئذ للحاكم يوم الحساب) . وفى المعراج ، توقف محمد عند أعتاب الحريق الإلهى ، دون أن يجرؤ على أن «يصير» نار موسى الكبرى ؛ والحلاج وقد تمثل محمداً بفكره يحثه على التقدم والدخول فى نار الإرادة الإلهية حتى يفنى فيها ، كما تحترق الفراشة المقدسة ، وأن يفنى نفسه فى موضوعه (وهو الله) ؛ ومحمد قد أعاد الحجّ وأقام شعائره ، لكن بقى إتمام الإسلام وذلك بردّ القبلة إلى القدس ، و إدخال « الحج فى العمرة » ؛ و إذا كان محمد قد وجد وترك الوحدة الإلهية محجوبة ، مطوقة ، ومسوّرة من كل الجهات بسور الشريعة المانع ، فما هذا إلا مؤقت إلى يوم آتٍ فيه تتجاوز صلوات الأولياء وتضحياتهم عن مكانه على نحوٍ ملائكى ، متجاسرة على الدخول فى نزاع مع الرحمن حتى تظفر أخيراً بأن ينتهى الإسلام إلى اجتماع كامل للإنسانية وقد غفرت لها خطاياها . و إبليس بتوقفه الذى ذكرناه قد أثار خطايا الناس ، ومحمد بتوقفه ذاك قد أخر ساعة الحساب وكانت رسالته أن يعلنها . ومع هذا فإن أولهما ، بلعنته التى لا خلاص له منها ، يحثنا على تجاوز تلك الأعتاب ، أعتاب السقوط الأكبر ، حتى نجد العشق ؛ والثانى ، بتأخيره المؤقت ، إنما يحسب حساب زمان تكوين الأولياء الذين ينتظر منهم أن يتجاوزوا الحد الذى وقف عنده و يتقدموه . فكلاهما إذاً بمثابة صُوّة وحدٍ من طبيعة صافية ، يقوم عند الوصيد الذى تحلق فيه الروح الإلهية فوق الكائنات المقدّسة التى تدخلها فى الواحد الأحد بحيلة من العشق غير متوقّعة وخارقة على الطبيعة .

وليس معنى هذا أن الحلاج يقرن هنا بين المصير النهائى لإبليس و بين المصير النهائى للنبى ، فإن طرد المنذر بالطبيعة الملائكية (وهى بطبعها منفصلة عن الاتحاد الصوفى) يجب أن يكون فى بينونة مع الاصطفاء النهائى للمنذر بالطبيعة الإنسانية (وهى مهيأة لهذا الاتحاد) . إن الشيطان قد أبى ، فى بدء العالم ، أن يتحد بالأمر الإلهى الذى دعاه إلى السجود لصورة

صورته السابقة (آدم) ؛ وأصر بإرادته الخاصة على حُبّ الألوهية التى لا مشاركة فيها ، حبها كما هى حباً يقوم على التأمل الصامت المقصور عليها كما هى فى ذاتها ؛ عنيداً فى الشهادة بهذه الألوهية وفقاً لطبيعته الملائكية ، دون أن يجرؤ على الامتثال للبُشرى الجديدة ، الفيض البسيط للتواضع الإلهى ، وهذا التجلى للواحد ، التجلى الذى يمثل صورة للواحد سابقة . قال الحلاج (من المزَج) :

جحودى فيك تقديس وعقلى فيك تهويس
وما آدم إلاّكَ ومَنْ فى البيت إبليسُ

إن فى الفصل بين الله و بين الخلق الذى شاء أن يظهر فيهم ، لقبولا لقيام التناقض فى الله ؛ والشيطان الذى بشر الملائكة بالشريعة سيبشر الناس بالخطيئة . وهذا التعلق المُتَجَبِّر بجلال الألوهية قد ولّد فى الشيطان كبرياء العاشق الغيور الحسود ، مما جعله يحدث ثنائية فى الموجود[1] ، ويُبغِض الطبيعة الإنسانية ويصير عندها أمير هذه الدنيا ، والمضلّل الذى يوحى إليها بأن الخير والشر متكافئان فى علم الله السابق غير المكترث لشىء أبدا ، حتى إنه ليقول إن هذا العلم الإلهى يحبه فى لعنته . وهذه المفارقة التى قُدِّمت للإسلام على هذه الصورة : صورة شيطان ، هو مؤمن موحِّد يجلب لنفسه العذاب حباً فى الألوهية الثابتة التى لا مشاركة فيها — أو ليس هذا بعينه هو المثل الذى احتذاه الحلاج الذى أراد أن يموت ضحيةً ملعونا ، مطروداً من حظيرة الإسلام ؟ كلا ، فإن الحلاج يقد بقى مخلصاً للشريعة والأخلاق سيموت ملعونا ، فى قبول كامل لمشيئة الله ، بينما خدع الشيطان نفسه فأصرّ على الوقوف موقف العاشق المهجور المحتقَر ، وكان سبب خداعه امتناعه عن الامتثال الواضح النهائى للأمر الإلهى (البقلى) .

ويلوح أن الحلاج قد كتب « طاسين الأزل » بمناسبة دعاية كانت تسرى فى القصر منذ سنة ٣٠٦ صادرةً عن أحد غلاة الشيعة وهو الشلمغانى ، الذى أتى إلى بغداد بصحبة عامل واسط ، حامد ، الذى كان يستشيره فى كل ما يهمه من أمور ، على الرغم من أن حامداً كان

---

[1] غير راغب فى أن يكون الثالث ، والحب ليس زوجاً ، بل هو ثلاثة فى واحد : « أنا الحب والمحب والمحبوب » ابن أبى الخير ، رباعية رقم ١٧ ، نشرة ايفيه (Ethé) .

سُنّياً ، لأن صهره أبا الحسين بن بسطام — وهو شيعى — كان تلميذاً مخلصاً كل الإخلاص للشلمغانى . وهذا الأخير كان رجل دسائس ومؤامرات قاسياً عنيفاً ، وكان يقول إن الإيمان والكفر ، والفضيلة والرذيلة ، والنجاة والعذاب كلها تكوّن أزواجاً من المتقابلات الضرورية ، وكلا الحدين فى كل زوج زوج منها ، مقدس مرضىّ عند الله . وقد حرّض على قتل بعض أكابر القنائيين (وبالتالى أنصار الحلاج) فى سنة ٣١١ هـ = سنة ٩٢٤ م ، ولا بد أن يكون حامد قد استشاره حين إدانة الحلاج ؛ ويلوح أنه اقترح فى هذا بعض التشديدات الغريبة فى تعذيبه .

ولعل بغداد كانت فى ذلك الحين أكبر عاصمة فى العالم المتمدين ؛ وهناك فيها جرت المحاكمة على منصة مرتفعة — كما حدث بالنسبة إلى جان دارك ، — فى قضية الحب الإلهى ، جرت فى داخل الإطار الفنى الفخم الذى يمثله قصر الخليفة العبّاسى ، من سنة ٣٠٨ هـ = سنة ٩٢١ م إلى سنة ٣٠٩ هـ = سنة ٩٢٢ م .

وكانت الأزمة المالية قد أدت فى سنة ٣٠٦ هـ = سنة ٩١٩ م إلى تشكيل وزارة ائتلافية سُنّية ، دخل فيها حامد ، وهو محتمل خراج فارس ، إلى جانب ابن عيسى ، وهو فزيوقراطى فاضل . وانتصر ابن عيسى أول الأمر فخفف من قسوة الضرائب بفضل بيان لميزانية الدولة الإسلامية صار مشهوراً بحق ؛ فجاء حامد وأراد صدّ هذا الهجوم بأن أغرى الخليفة بمضاربة سريعة فى المخزون من القمح المحتكر ؛ فأجاب ابن عيسى عن هذا بإثارة فتنة شعبية ضد « ميثاق الجماعة » هذا (وفيها أطلق نصر القشورى حبل العمل للحنابلة) . فقامت نقابات الصناع الصغيرة فى بغداد (كما فى البصرة ومكة والموصل من قبل) وهاجمت المحتكرين والمخازن ، وفتحت السجون (ويقال إن الحلاج رفض الفرار من حبسه) ؛ وارتحل حامد إلى واسط حذراً وقطنة . وبعد بضعة أسابيع استفاد من عودة مؤنس كبير القواد إلى بغداد ، كيما يعود إلى هذه المدينة . وكان مؤنس قد جاء بعد أن أنقذ دولة العباسيين فى مصر من الفاطميين فى المغرب ، فكان عليه الآن أن يحميها فى إيران ضد تهديد الديلميين فى الشرق الذين قسموا الإقطاعيات ودخلوا الرى بفضل خيانة الوالى أخ صعلوك ، مساعد مؤنس سابقاً ، وكان فى حماية نصر وابن عيسى دائماً . فعرض حامد لمؤنس ضرورة

القضاء على أخ صعلوك ، ولما كان هذا أميراً سامانياً فلا بد من مجانبة الوزير السامانى ، وهو البلعمى ، وهو شافعى من أنصار الحلاج (وقد رفض تسليم أتباع الحلاج فى سنة ٣٠٩) . ومثل هذا القلب فى الاتجاه السياسى يقتضى التشديد فى جباية الضرائب وزيادتها ؛ ولن يوافق الخليفة على هذا إلا إذا تخلى عن ثقته بابن عيسى ونصر القشورى .

فلكى يقضى حامد على كليهما ويبلغ غرضه ، قرر استئناف النظر فى قضية الحلاج ، المسنود بهما ؛ ونجح فى هذا بفضل شخص ثالث هو أبو بكر بن مجاهد ، شيخ الحفاظ وله كلمة مسموعة ، وصديق للصوفيين : ابن سليم والشبلى ، ولكنه خصم للحلاج . فمُنِع ابن عيسى من النظر فى قضية الحلاج ! ومنع نصر من حراسة شخصه ؛ وكل هذا وُكِل إلى حامد .

وبدون تفطن ، تظاهر الحنابلة ضد حامد ، ودعوا على هذا الوزير فى شوارع بغداد ، من أجل الاحتجاج ضد سياسته المالية ومن أجل إنقاذ الحلاج معاً (وذلك بتحريض من أحد الحنابلة من أنصار الحلاج وهو ابن عطاء) . ولما رفض ابن عيسى وصديقه المؤرخ الشيخ العجوز ، الطبرى ، الالتجاء إلى التمرد والفتنة ، انقلب الحنابلة على الطبرى وحاصروه فى بيته .

لقد كسب الوزير حامد المعركة ؛ دُعِيَ للمحافظة على النظام ، فصار فى وسعه أن يقدم ابن عطاء للمحاكمة أمام تلك المحكمة التى لم تستطع أن تجد شهادة حاسمة ضد الحلاج ؛ وأنكر ابن عطاء علنا على الوزير — نظراً إلى ظلمه فى فرض الضرائب — الحق فى أن يقوم مقام الحكم على سلوك « هؤلاء السادة » وهو من ناحية أخرى يؤمن بمعتقداتهم ! فأسيئت معاملة ابن عطاء ومات مما أصابه من ضرب . هنالك استطاع حامد أن يتآمر مع القاضى المالكى ، أبى عمر الحمادى ، وهو معروف بتملقه لسلطان القائمين بالأمر ، على الحكم الذى سيصدر بإعدام الحلاج وأصحابه ، وذلك بالاحتجاج بمذهب الحلاج فى الاستغناء[1] عن الحج ليشبّه أمره بأمر القرامطة الثائرين الذين أرادوا هدم الكعبة . وقد

(١) [وهو ما زعموه من أنهم وجدوا للحلاج « كتاباً فيه أن الإنسان إذا عجز عن الحج فليعمد إلى غرفة من بيته فيطهرها ويطيبها ويطوف بها ويكون كمن حج البيت » (الشعرانى ، « الطبقات الكبرى » جـ ١ ص ١٤ — ص ١٥ ، طبعة صبيح القاهرة ، بدون تاريخ)] .

رفض القاضى الحنفى ابن بهلول الموافقة على حكم ابن عمر ، ولكن مساعده ، أبو الحسين الأُشْنَانى قبل مساعدة ابن عمر فى هذا الاتجاه .

وفى الجلسة نطق القاضى أبو عمر ، وقد استحثه الوزير ، بالحكم فقال : « يا حلال الدم » (ولم يحضر الجلسة أحد من الشافعية) ! وقد وجد عبد الله ابن مكرم ، رئيس الشهود المحترفين ، عدداً منهم وافراً وافقوا على الحكم ، بلغ فيما يقال ٨٤ ، وذلك بإضافة فقهاء وقراء إلى أعضاء المحكمة ! وكان جزاء ابن مكرم ظفره بمنصب القضاء — بطريقة شرقية ، أى لا يمارس القضاء فعلاً — فى القاهرة .

وفى اليومين التاليين بذل نصر أمير البلاط ووالدة الخليفة سعيهما لدى الخليفة — وكان مصاباً بالحُمَّى فبدّل حكم الإعدام ؛ «هنالك لوح حامد أمام الخليفة بشبح ثورة اجتماعية حلاّجية وراح يسعى للاتفاق مع كبير القواد مؤنس على الخلاص من المسنودَيْن بصديقه القديم نصر : أخ صعلوك والحلاج .

وفى الغداة والخليفة خارج من مأدبة حافلة أقامها لحاشيته احتفاء بمؤنس ونصر ، وقّع الخليفة أمراً بإعدام الحلاج والعفو عن الأمير يوسف بن أبى الساج الذى عيّن والياً للرى (مكان أخ صعلوك المعزول) — وهذا بناء على طلب مؤنس الذى أراد بهذا أن يؤدى لابن أبى الساج نفس الدين ، دين الشرف العسكرى ، الذى جعل نصراً يدين به (منذ ١٨ سنة) لأخ صعلوك ، ولثائرَيْن كانا ظافرين كريمين فأطلقا سراحهما بعد أن أسراهما . وفى سنة ٣١١ هزم أخ صعلوك وقتل ، وأرسل ابن أبى الساج رأسه إلى الخليفة مع مُفْلِح ، بدون علم نصر ، « بحيث لم يحضر نصر ... إن نصراً يكره ذلك ... فلهذا كتمه إياه » .

وفى الثالث والعشرين من ذى القعدة أعلنت الأنواق أن الوزير يتهيأ لتنفيذ إعدام (وهو قرار شُدِّد فيه تحت تأثير شيعى) ؛ فأُسلم الحلاج إلى رئيس الشرطة ابن عبد الصمد ؛ واتخذت الشرطة الاحتياطات للحيلولة دون اندلاع ثورة . وفى المساء ظل الحلاج فى حبسه يوطّن نفسه ويشجعها على الاستشهاد ويتوقع لنفسه البعث المجيد (وهو دعاء سجّله إبراهيم ابن فاتك ونقل فى السنة التالية إلى القاضى ابن الحدّاد) .

وفى الرابع وعشرين ، بباب خراسان ، وبحضرة مجلس للشرطة ، وأمام جمع غفير ، جىء

بالحلاّج وضُرِب ألف سوط وقطعت يداه ورجلاه وصُلِب وهو لا يزال حياً . فكانت الفرصة لاتزال قائمة عند أصدقائه وأعدائه لاستجوابه ، بينما كان الثائرون يُحرِقون بعض الدكاكين . ولم يأت أمر الخليفة (المعتادُ) بالإجهاز عليه إلا عندما وافى المساء . فأُجِّل الإعدام إلى صبيحة الغد حتى يستطيع الوزير حضور النطق بالحكم . وكان حامد قد قال للمقتدر وهو يستحثه على الموافقة على الأمر بالإعدام : « إن أصابك شيء ... فاقتلني » .

بيد أن الروايات العجيبة قد انتشرت طوال تلك الليلة الليلاء ، ومن الجائز أن حامداً قد وجد من الحكمة أن يخلي نفسه (هو والخليفة) من المسئولية فدعا الشهود الموافقين على الحكم بصوت عالٍ وكانوا متجمعين أمام المقصلة حول ابن مُكْرَم — وهم الممثّلون المخوّلون للأمة الإسلامية ، — وطلب منهم أن يصيحوا قائلين : « نعم ، اقتله ! ففي قتله صلاح المسلمين ، ودمُه في رقابنا » (النُّرَرى) . وسقطت رأسه ، وصبّ على جذعه الزيت وأحرق بالنار ، وأُلقي برماده من أعلى المئذنة في الدجلة (٢٦ مارس سنة ٩٢٢) .

وقد روى بعض الشهود من بعد ذلك أنهم سمعوا من هذا المعذَّب الكلمات التالية ، وكانت آخر ما فاه به : « إلهي ! إذا تتودد إلى من يؤذيك ، فكيف لم تتودد إلى من يؤذي فيك ؟! » ، وأعلن شهادة التوحيد الشرعية الإسلامية فقال : « تَشَبُّ الواحدِ إفرادُ الواحِدِ له » . وهذه الكلمات وغيرها مما استشعرت فيها قلوب الأصدقاء أجوبة مفسِّرة لحاله ، لعلها أن تكون صحيحة كل الصحة من الناحية التاريخية ؛ فإنها تحقق ما توقعه دعاؤه في عشيته الأخيرة : « نحن بشواهدك » .

* * *

وقتله على هذا النحو يلقي ضوءاً قوياً — من حول هذه الإشراقة الأخيرة — على الدوافع الحقيقية التي دفعت من شاركوا في هذه القضية ، وهي دوافع تحددها حوادث صغيرة وقعت منهم ولكنها تكفي للكشف عن دخائل نفوسهم .

فعلى رأس فريق الخصوم نشاهد الوزير العجوز ، حامد ، وقد عوّدته وظيفته صاحباً للخراج أن ينظر إلى دفع الضرائب لبيت المال على أنه تخفيض من محصوله من الخراج يفرضه عليه بلاط الخليفة تعسفاً ، وكان هو يجبي هذه الضرائب بحيل بارعة كيما ينفق قسماً كبيراً

منها فى حفلات يعوزها التهذيب والأناقة ، يقيمها فى حاشية من الطلقاء ذوى الثياب المرصعة بألوان التزيين ، كان يقسو عليهم إن شاء له هواه ؛ ولهذا فإن إيمانه الشَّنِّى المحدود بقدر ما يتيسر لشرطيّ عريد قد جعل عينه ترامق الحلاج منذ عهد طويل ، ساخرةً من روحانيته وزهده ومواعظه عن الآخرة وكراماته المزعومة ؛ ولم ير فيه غير ساحر رهيب يجب القضاء عليه بأى ثمن . وقد دفعه خصوصاً إلى هذا الموقف مستشارُ سرّه الذى زوّده به صهره الشيعى ، ونعنى بهذا المستشار لسرّه الشلمغانى ، هذا القنوصى الغريب القائم ، هذا القاسى الذى لا يزعه من الأخلاق وازع لأنه بمعزل عنها ، وقد قدّر له هو الآخر أن يقتل بعد ذلك بثلاثَ عشرة سنة ، لأنه تجاسر على دعوة منافس له أشد خطورة هو ابن روح النَّوْبَخْتى ، إلى المباهلة . لكن مقتل الحلاج لا يكفى للقضاء على تأثير سحره ، ولذا فإن حامداً ، وقد شاء التحرُّز من أن يكون فى موضع التُّهَمَة (بقتل الحلاج) زعم فى نفسه أنه إنما قام بتنفيذ حكم الإعدام فى ثائر عاصٍ ، تاركاً المسئولية كلها تقع على عاتق القضاة والشهود ، المسئولية عن شرعية الحكم بإعدامه لأنه مبتدِع خارج عن سنّة الدين .

ثم يتلو حامداً رئيس القواد مؤنس ، وهو خَصِيٌّ من أصل رومى لا تقل سنه عن حامد إلا قليلا . لم يكن مؤنس قد اتخذ موقفاً عدائياً حتى ذلك الحين ضد الحلاّج الذى كان يسنده ابنه المتبنَّى حسين بن حمدان ، وصديقُه نصر كبير رجال القصر . بيد أن هذا القائد الحربى العجوز ، وهو جندى ومأجور قبل كل شىء ، قد تراءى له شيئاً فشيئاً فى ولائه الذى أقسم به للخليفة المعتضد ولأبنائه ، و بالتالى للمقتدر ، نوعا من الأحقية فى الظفر براتب وفير يبرِّر مقدّما كل اغتصاب « للهبات اللطيفة » لإكمال راتبه وراتب ضباطه . ولذا اتفق حينئذ مع الوزير حامد ضد سياسة ابن عيسى التى تقضى بتخفيف أعباء الضرائب و بالتساهل السياسى ، وهى سياسة كان مؤنس قد أيدها حتى ذلك الحين . ولما كان من الضرورى أن يعيَّن ابن أبى الساج مكان أخ صعلوك أميراً على الرىّ — وكان هذا العمل ضد رغبة نصر — فإن مؤنس كان قد أعطى كلمته لابن أبى الساج ، أظهر قوته بقسوة لنصر ولأمّ الخليفة بتركه صديقهما الحلاج لكراهية الوزير العرمة ! وابتداء القطيعة بينه و بين أم الخليفة هو الذى أفضى إلى الانقلاب العسكرى الذى وقع فى سنة ٣١٧ هـ (= سنة ٩٣٠ م) ، وهى السنة عينها التى نهب القرامطة فيها مكة ، وفيها أتى مؤنس على كل ما فى بيت المال .

ثم القاضي أبو عمر ، وهو رجل طموح صبور ، أنيق أريب ، وصل في هذا الانقلاب إلى مركز قاضي القضاة ، منتهى آماله ! افتنّ في المَلَق حتى بلغ الغاية ، وبرع في المجاملة إلى حد يصل نطاق الأسطورة ، شديد الوَلَع بالعطور ، قادر على أن يتحلل من أحكامه السابقة ببساطة تثير الحيرة ؛ قد استعاض عن نقص أداته في مذهب مالك من حيث الحديثُ والقياس باهتمام دقيق بصياغة المسائل الفقهية ؛ ولا بد أن يكون قد امتلأ فخاراً بكونه استطاع أخيراً النجاح في إنهاء قضية ، مثل هذه صعوبةً ، بحل بارع كهذا — في سبيل « الصالح العام » — وهو بهذا إنما يخدم مرة أخرى انتقام ذوى المكانة الحريصين على مراتبهم .

وأخيراً السلطان الضعيف القَلَب ، المقتدر — وقد ملَّ من سماع تذكيره بمسئوليته كخليفة أمام الله وأمام شعبه — فانصرف عن ابن عيسى والحلاج ؛ حمله على الشك في أحقيته في الخلافة عملاء شيعة بارعون في التمويه مثل الحسين بن رَوح النوبختي ؛ وقد عاد ابن الفرات ، وزيره الشيعي الأسبق ، فاستولى عليه بتأثيره و بالدنانير الذهبية التي جعلها تتراءى أمام ناظريه في جلسة من جلسات التأثير المغناطيسي الحقيق — لهذا كله فضل المقتدر الانقياد لإلحاحات زنجي مأجور ، رئيس خصيان حريم الخليفة ، وهو مُفْلح ، وما هو إلا صنيعة مأجورة لمُحاسن ، ابن ابن الفرات ، الذي عمل في وزارة أبيه الثالثة ؛ ورفض توسلات أمه له وقد ابتهلت إليه أن ينقذ الحلاج . وقد قتل هو الآخر في مغامرة ، في حسينية كما قال زيد ؛ مغامرة أوحى بها ابن روح ، هذا الحسين الآخر ، وابن أخي ابن الفرات ، آخر وزرائه .

وفي فريق الأصدقاء نشاهد نائب الوزير ، ابن عيسى ، وهو رجل شريف بيد أنه فَطِنٌ مُنْتَهِزٌ للفرص ، حَرَص على مركزه الشخصي لما أن تخلى عن حماية حياة الحلاج ، لكنه احتفظ له بعطفه ، لأنه حفظ إحدى رسائل الحلاج في صندوق ، وأحسن استقبال أحد أنصار الحلاج وهو رئيس شهود القاهرة ، ابن الحدّاد سنة ٣١٠ ؛ ووقف في طريق ابن مكرم سنة ٣٢١ ، وهو قاضي القاهرة الذي كان عدواً لابن الحداد ، والرئيس السابق لشهود بغداد الذين تحمّلوا مسئولية دم الحلاج .

ثم بعض الأشخاص الذين يأتون في المرتبة الثانية ، وكانوا نظارة شاهدوا أدوار العذاب على تفاوت في العطف على المعذَّب : عيسى الدينوري (ولعله والد فارس ، أحد أتباع الحلاج) ،

وأبو العباس بن عبد العزيز ، والعطوفى القارئ ، والفلانسى ، وقنّاد ، وأبو الحسن البلخى المعتزليان ، وعلى وجه التخصيص ابراهيم بن فاتك المقدسى الذى يلوح أنه كان مسجوناً مع الحلاج ، لكنه يبدو فى التقاليد الصوفية الأقدم عهداً فى مظهر كاتب غير شخصى لهذا الشهيد (الحلاج) .

وأحد الهاشميين ، هيكل ، الذى لا نعرف عنه إلا أنه يقال عنه إنه عُذّب إلى جوار الحلاج .

وأخيراً ، ثلاثة شهود عدول على إخلاص الحلاج فى إيمانه الدينى ، وسيكون لهم تأثير تاريخى على جانب كبير من الخطر : أولاً صديقان مخلصان ، ابن عطاء والشبلى ، ثم تلميذ آمن بالحلاج فى أخريات عمر الحلاج هو ابن خفيف .

أما ابن عطاء الذى أجيب منذ قليل إلى رغبته فى أن يمتحن كالأنبياء بمحنة الآلام ، فنعلم عنه أنه تجلّد ليشاطر مصير صديقه الذى كان قد كتب إليه رسالتين خليقتين بالإعجاب ؛ وقد زاره فى سجنه خِفْيَةً ، وقَبِل إيداع مخطوطاته عنده (وقد أودعها هو الآخر عند وصيّه ، على الأنماطى) ، « بذل جهده فى استثارة جماعة الحنابلة فى سبيله ، وشهد بكل جرأة أمام المحكمة بإيمانهما المشترك بالاتحاد الصوفى المباشر بالله ، أصل كل نعمة وكرامة . هنالك عَذّبه حرس الوزير الذين اغتاظوا لتعذيره لهم ، حتى مات مما لقيه من ضربات ، قبل موت الحلاج بخمسة عشرة يوماً ، وهو بهذا قد عجّل بعذاب الحلاج وربما زاد بهذا من هذا العذاب .

أما عن الشبلى ، وهو تركى نبيل ، وأمين مساعد سابق فى بلاط الموفّق — فنحن نعلم أن انخراطه فى طريق الصوفية (إلى جانب أزمة سياسية فى مصر) قد أفضى به ليس فقط إلى التنازل عن إقطاعه فى دماوند ، بل وأيضاً إلى نبذ دراسته لمذهب مالك التى بدأها فى شبابه بالإسكندرية ، لمّا أن تبدّى أمام الحلاج فى جامع بغداد تحت « قبة الشعراء » ، وكأنه المبشّر بالبهاء الإلهى الذى يضفى الإشراق على الوجه والصوت ، ومنذ ذلك الحين ، تعلق به ، وأظهر أحوالاً عامة شاذة مقصودة (« جنون » مشعور به ولكنه مُزْمن ، بينما جنون ابن عطاء كان مؤقتاً وغير مشعور به) يَسّرت له ألا يُتّهم مع الحلاج ؛ وقد أنكر حال الحلاج نصف إنكار أثناء محاكمته ، ثم أتى مُستَطار الفؤاد ليشاهد عذابه ، مدفوعاً بأولئك الذين كانوا يرجمونه (ويقال إنه ألقى عليه وَرْدة ، متحدّياً) . وحاول أن يفهم الحلاج بعد موته الذى لم يستطع ويجرؤ على

مشاركته فيه ، فتأمل فى سر التضحية فى العشق ، ولقنه من بعد للمريدين ، على طريقته الخاصة ، قائلا لهم : إن استشهاد الحلاج دُرّة من الجمال المحرَّم يجب إخفاؤها ، وليس زاد خلود يوزع على الجميع .

وعن ابن خفيف ، وهو الآخر ممن جعلهم الحلاج يعتنقون الصوفية (كالشبلى) ومن أسرة رفيعة المنزلة جداً فى شيراز ، نحن نعرف أنه لم ير الحلاج إلا مرة واحدة فى أواخر أيامه ، وهو فى سجنه ، شاهده فى حالة من الاستسلام المطلق والتفويض لإرادة الله بلغت حداً جعله يرجع مقتنعاً كل الاقتناع — على الرغم من الاعتراضات الدينية الكلامية التى أوحى بها إليه مذهبه الأشعرى — بأنه إنما شاهد « عالماً ربانياً » .

وفى القصر كان نصر القشورى ، كبير الحجّاب فى البلاط ، وهو رومى أسلم وصار حنبلياً ، مخلص وشجاع فى خدمته لأسرة الخليفة ، وقد صار حلاجياً (من أنصار الحلاج) هو وكل بيته ؛ واستمر على نزعته هذه حتى بعد موت الحلاج ، وتجرأ على الحداد على هذا المعذَّب ، وظفر من الوزير — على عكس النتائج الشرعية المترتبة على استباحة الدم — بالاعتراف بصحة إسلام تلاميذه وإطلاق سراحهم هم وابنه وابنته (التى استطاعت الزواج) . وفى أعماق حريم الخليفة حيث تجلّى الصمت على صفوف النخيل المرصعة جذوعها بالساج والنحاس حول بركة القصير المُشتَتة فى بستانها المحاط بالأسوار ، الصمتُ الذى سكنت إليه أم الخليفة « السيدة » ، وتسمّى شَغَب ، من أصل رومى هى الأخرى ؛ وهى التى ظلت محتفظة طوال سنة كاملة برأس الحلاج فى « كنز الرؤوس » الخاص بالقصر ، قبل إرساله (أى الرأس) إلى خراسان ؛ ولا بد أيضاً أن يكون الوقف الذى يَسّر الزيارات إلى « مَصْلَب الحلاج » ، بالقرب من قبر أخيها الأمير غريب الخال ، وكذلك شاهد دعلج ، كلاهما يرجع إليها .

وفى وسط هذا كله ، الحلاجُ نفسه ، مصلوباً خارجاً عن طوره ، مُظهِراً للجميع من فوق مقصلته فى تلك الليلة ، وهو فى حال من الوجد تجاوز ببدنه حدّ الموت ، شخصيةَ المسيح الخالدة كما وصفها القرآن ، وكأنه الصورة المعبِّرة المسجّلة فيها « روح الله » ، « وما قتلوه وما صلبوه ... » (القرآن ، النساء : ١٥٦) ، وفقاً للجواب الذى ألهم أحمداً البلخى المعتزلى ، والذى سيردده — عن حسن اختيار — أبو حامد الغزالى .

* * *

ومنحنى الحياة هذا الذى أتينا على وصفه بما تضمّنه من عقد رئيسية لأحداثها الدرامية حتى أتاها الموت ، نستطيع الآن أن نرسم له موجزاً مجملاً مستعينين بالوسائل البيانية التى أشرنا إليها فى مستهل هذا البحث .

إن حياة الحلاج فى أسرته و بيته الذى انتقل ثلاث مرات من الأهواز وواسط والبصرة إلى بغداد ، لتتصاعد فى خط مستقيم بدون انحناءات ، مع الإخلاص الثابت دائماً من جانب زوجه الوحيدة وأبنائه الأربعة : سليمان ومنصور وحمد ، وبنت . أما فيما يتصل برسالته الدينية ، فإن حجّاته الثلاث ، وهى فيها بمثابة نقط تركزها ، تسير فى خط واحد مع رحلتيه التبشيريتين الكبيرتين ، وتهيّء السبيل للمواعظ البغدادية الكبرى ، المتلوّة بالمحاكمتين (مع الفترة الفاصلة الطويلة فى السجن) وبالاستشهاد . ومن أحوال ضعفه الظاهرى الثلاث نشاهد أن اطراح الخرقة ، بعد الحجّة الأولى ، والهرب إلى سوس (قبل المحاكمة الأولى) يقومان محورياً بوضوح على خط حياته « ولا ينحرفان » فى توجّده من أجل الوحدة والواحد ؛ أما فيما يتصل بصرخته المُشتَبِقة التى كشفت « على نحوٍ أجلّ كثيراً من كل التمتمات العالية التى تفوه بها أبو يزيد البسطامى ، عن الاتحاد ، « أنا الحق » — فإن السهروردى المقتول ، وتبعه فى هذا نصير الدين الطوسى ، قد أجادا فى بيان أن الحلاج بصرخته هذه قد أعطى حق « تصرف الأغيار بدمه » (أى منح الآخرين حق إراقة دمه) ، وأن هذه الصرخة تشهد بأن الله قد أجاب دعوته المشهورة :

بينى و بينك إنّى ينازعنى فارفع بإلّيك إنّى من البَيْن

(أى أنه يوجد بينى و بينك يا إلهى ! « إنّى » ، إنه أنا ، يعذبنى ، فأتوسل إليك أن تزيل « بإلّيك » أى بأنت هو ، « إنّى » ، أى إنه أنا ، تزيله من « البَيْن » أى من بيننا نحن الاثنين) .

لقد تجاوز الوجد الأعلى ، تجاوز الليل « لا ليل الحواس ولا النفس ، بل ليل الروح ، وصار إدراكه بسيطاً » وكان كلمة الحضرة « كُنْ » ليس مجرد « صرخة » (ابن سبعين) ، كاملة المفهوم ، « توقظ النائم » ، إنما هى إدراك لكلمة عقلية توضح سرّ الوحدة . ودمُ الشاهد (على الوحدة) المراقُ بفضل الشوق الأعلى يرتفع بروحه إلى « شاهد القِدَم » ، تلك الروح التى تعلن هنالك اعترافها المتواضع ، الحقّ الخالق ، وتعلن بلوغها النهائى إلى الرحمة

(الأبوية) اللانهائية، والأخوة المقدّرة من قبل، وقد استعادت حالها، حتى الوصول إلى المساواة مع أى مخلوق إنسانى هنالك، فى عبادة للخالق معبودة معاً.

ونحن نعلم مما أورده لنا البيرونى أنه وجد من المسلمين من صار عندهم يوم موت الحلاج بمثابة عصر فى دورة الشعائر الدينية؛ وقد سجّوا مدة سجنه (٨ سنوات، و ٧ أشهر، وثمانية أيام)، وقدروا القيمة الأبجدية (سريم = فاطر) لسنة ٢٩٠ هـ (= ٩٠٢ م) التى حددت رسالته النهائية، وقيمة (طاسين) لسنة ٣٠٩ هـ (= ٩٢٢ م) التى حددت موته، ومقدارها هو مقدار المدة التى نام فيها أهل الكهف كما ورد فى القرآن. لكن إذا كان صحيحاً أن الولىّ («الذى تحوله الأبدية إلى نفسها آخر الأمر») لا ينال صورته النهائية إلا بعد موته، فلا بد لنا أن نحاول الآن إبراز المراحل البطيئة الصعبة لإدماج هذا الرجل المولّه بعشق الواحد فى داخل الشعور الدينى للأمة الإسلامية تدريجياً من جديد، هذا الرجل الذى أراد أن يموت مطروداً من حظيرتها كيما يكتمل الإسلام فى وحدة عبادة تنتظم جميع الناس، وهو إدماج كان أبطأ من إدماج جان دارك فى وعى الأمة الفرنسية، ولكنه أسرع من إدماج المسيح فى الأمة الإسرائيلية التى كان هذا الإدماج صورتها الأولية مع اعتبارنا لكل الفوارق التى هنالك فيما بينهما.

وفى نظام من التمثيل البيانى لعالمنا منظوراً إليه على أنه مكون من متصل الزمان والمكان، يلوح لنا شىء مثل التاريخ العام لأمة دينية على أنه نسيج تتجه سداته فى المكان ذى الأبعاد الثلاثة وتخترقه اللحمة التى ينسجها مكوك الزمان الذى لا يقبل الإعادة. واللُّحمات المختلفة الممكنة للزمان هى سلاسل متحدة الاتجاه ذات تقسيمات تتفاوت فى سرعتها: سلسلة خالصة للأحداث (قارن سلسلة الأعداد المثلثة)، سلسلة إنسانية للأنساب (قارن قوى العدد ٢)، سلسلة العلّيات (قارن العلل العاملية factorielles)، الخ؛ وكل لُحمة تعطى للنسيج موضوع النظر تركيباً جيلياً يكوّن صورته النوعية.

والمسلمون لا يعزون الصدق إلا للشهادة الشفوية، وهم فى الواقع يتمثلون التاريخ الصادق لأمتهم على أنه نسيج فيه الاسدية المتوازية المنفصلة للأجيال التالية للصحابة تخترقها لُحُمات متصلة مستمرة هى خيوط الأسانيد لأحاديث النبى، وشهودها الناقلون لها من جيل إلى جيل يكوّنون العقد المعدودة (منذ محمد). وعلى وجه التخصيص نشاهد أن الحياة الإسلامية لمدينة

ما ، تتميزُ بالتتالى التاريخى لشهود الأحاديث الذين علموا فيها . لهذا فإننا نستطيع أن نصور « الاندماج » التدريجى من جديد للحلاج فى الشعور الذى كان للمدن عن وحدتها ، مدن الأمة الإسلامية ، نقول إننا نستطيع بيانه بواسطة خيوط الأسانيد « من جيل إلى جيل ، الخاصة بنقل أمثاله وأقواله ؛ وهو نقل صار محرّما بحكم قتله وطرده خارج تلك الأمة . وهذه الخيوط التى حافظ القوم عليها فى القرون الأولى دون أن يكونوا بمنجاة من خطر الموت ، وسجّلوها فى نصوص مكتوبة ، ترسم للحلاج حياة بعد موته ذات طابع حضارى عميق ، وأكثر صدقاً ، من الناحية الاجتماعية ، من الشهرة الأدبية التى نالتها نماذج مثل « الإسكندر » أو « قيصر » (قارن بحث جوندولف) لدينا فى الغرب ، لأن مجرد الإغراء الفنى لم يكد يتدخل فيها (اللهم إلا عند قَنّاد والمعرّى والزّعاوى) .

وأول خيط من خيوط الأسانيد هو ذلك المتصل بالحكم الشرعى الذى أصدره ابن سريج . فهذا الفقيه الشافعى الكبير قد أحبط محاكمة الحلاج الأولى بدفعه بعدم الاختصاص ، معلناً أن إلهام الحلاج الصوفىّ لا يدخل فى اختصاص القضاة لأنهم يعوزهم تمييز النفوس . وهذا الحكم لقّن فى وقف دعاج فى بغداد ، ونقل بأمانة من تلميذ إلى تلميذ « من ابن الحداد (الذى سجّل دعوات الحلاج فى ليلته الأخيرة) إلى أبى بكر القفّال وغيره » وخصوصاً إلى المؤرخ الخطيب (البغدادى) وصديقه (وحاميه) الوزير ابن المُسْلِمة الذى جاء فى سنة ٤٣٧ هـ (= سنة ١٠٤٦م) فى يوم تقلده الوزارة للخليفة القائم على رأس الموكب الرسمى الذى سار به إلى جامع المنصور فتوقف فى الطريق لكى يدعو الله عند التل الذى صلب عليه الحلاج ؛ وكان الوزير من قبل شاهداً رسمياً فى المحكمة الشرعية ، وبهذا فإنه شهد ببراءة هذا الشهيد الذى طالب زملاؤه قبل هذا بمائة وأربع وعشرين سنة بإراقة دمه . وحكم ابن سريج هذا لا يزال معتبراً حتى اليوم ، وبخاصة عند الشافعية .

والخيط الثانى هو خيط مؤلفى التفاسير الذين قبلوا تفسير بعض الآيات بواسطة أقوال صوفية للحلاج ؛ وأولهم ابن عطاء ، وهو محدّث وشيخ معترف به من الحنابلة ، واحتج علناً لصالح الحلاج ، وبهذا أحبط « الإجماع » الذى حاول خصوم الحلاج الظفر به ، من بين جميع علماء المسلمين فى ذلك العصر . وبعد ابن عطاء ، يمر هذا الخيط أو الإسناد بالسُّلَمى وكان « تفسيره » معترفاً به فى نيسابور ومقرراً فى برنامج (جامعة) المدرسة النظامية فى بغداد

(ابراهيم الفَتَيلى) ، وقد نشره من جديد البقلى ولا يزال يعاد طبعه فى الهند حتى اليوم ؛ وفيه يرد اسم الحلاج بشكل اسمه الأول « الحسين » وحده — تحوُّطاً من جانب المؤلف .

وخيط ثالث تكوّن فى بغداد ، هو إسناد الصوفية من أصدقاء الحلاج السريين ؛ وهم لا يعترفون بتمجيدهم له إلا للمريدين ، لأنهم يعدّونه ولياً قضى عليه العشق (قُضِى بإدانته لأجل غير مسمّى ، فيما يتخيله عباس الطوسى والأزّار ؛ وكانت إدانته لا تزال قائمة بعد وفاته بثلثمائة سنة حينما رأى ابن عربى والشاذلى أن يدعوا الله ليغفر له) ، وحسبوا « أن الشريعة المحمدية تقضى بقتل الأولياء ، وأن القربة وجلادها كليهما مسلم على السواء . وبعد الشبلى والنصرباذى وابن أبى الخير وشَيْدَله ، تشجع الكَلَوَذانى ونشر « حكاية » الشروانى (التى بيّن فيها شهاب الطوسى معجزة الدم) ! وخاجه عبد الله الأنصارى فى هرات ويوسف الهَمَذانى وحكيم السَّنَمى قد هيأوا السبيل للملحمة الحلاجية التى نظمها الشاعر الفارسى الكبير فريد الدين العطار .

والعطار فى ملحمته الحلاجية الكبرى يقدم الصورة النهائية لصفة الولاية عند الحلاج من الناحية الإسلامية ، وقد بلغت أوجها فى تضحية حربية مجاهدة مليئة بالرجولة ، وكان ابن أبى الخير قد قال إن الموت على مَصْلَب الحلاج ميزة الأبطال ؛ والعطار يبين بأية حماسة وحمية وجدانية قاسر هذا العاشق الجسور برأسه كما يظفر بجوهرة الجمال الإلهى عن طريق نصر مؤزَّر ؛ وهذا المجاهد البطل الذى انتهى بأن قتله الله فى معركة فردية ، فى مبارزة ، هى جهاد مقدّس قد دهن وجهه بالدّم المتساقط من أعضائه المبتورة ، حتى لا يبدو شاحب الوجه . والصرخة العليا ، «أنا الحق» ، التى نطق بها قد فاضت منه مع دمه المراق الذى يسيل ويفيض على العالم حيث كل العناصر المتطلقة تتصارع وتضطرب ، وتمزق حجاب الأفكار ، وتُحْيى الموتى و « تحلج الكون » كما سيقع عند قيام الساعة (قارن سورة القارعة : ٤ : « وتكون الجبال كالعِهن المنفوش ») .

وهذا هو نموذج الولىّ كما تجدته حينئذ ، فى الشعب التركى الذى دخل الإسلام حديثاً ، قصائد يَسَوى ثم نسيمى ، والشعيرة الرمزية « لمَصْلَب منصور الحلاج » فى تلقين المريدين عند البكتاشية المنتشرة عند الإنكشارية العثمانية — وظل الحلاج فى الشعر التركى بمثابة « الولى الأكبر » ، المصلوب ذى الوجه المائل « كالوردة التى تميل » (قصيدة لامعى ، التى

أهداها إلى السلطان سليمان الكبير). والعطار هو أيضاً، إلى جانب عبد القادر الهمذانى، على رأس الذين يجدو الحلاج من شعراء إيران وصوفية الهند، والسلطان حسين بيقرا فى هرات الذى أمر بتصوير أدوار حياة الحلاج كلها الرسامة المشهور بهزاد، والسلطان حسين شاه فى البنغال الذى سمح بالعقيدة الحلاجية «ستيابير» للصوفى سرمد كاشانى الذى استشهد مثله فى دهلى إبان حكم أورنجزيب. وهذه السلسلة من الشواهد المتحمسة ذات النزعة الرومنتيكية الحادّة، الواقعة فى مشكلة ولاية الحلاج وكفرانه المُخرِجة، قد ولّدت أساطير شعبية حول شهادة الدم وخصب رفات الحلاج التى قذف بها فى النهر والتى تقدّس المريدين الذين يشربون منه، وتولّد فكرة العذارى اللواتى يشربن منه (أخت الحلاج، عند اليزيدية الأكراد الذين يرون فى الحلاج أنه ولىّ يوم الحساب، ومنشأ قبائل قَرَقِرْغِز كما يروى فى أوش؛ وميلاد الشاعر الحلاجى نسيمى، من حلب، كما يتغنّى به فى بخارى، وستيابير فى البنغال وسبتى چنار فى جاوة). وهذا تشويه جسدانى لهذه الحقيقة وهى أن دم الشهود بذرة روحية للمعترفين بالإيمان تضمن اتصال الشهادة واستمرارها.

ونمت خيط رابع يرجع إلى ابن خفيف الذى زار الحلاج فى سجنه الأخير؛ فلما عاد إلى شيراز جمع أضابير فيها الأقوال المؤيدة والمعارضة الخاصة بالحلاج، وقام ابن باكُويه وسعود السِّجزى بنشرها بعد أن عرضوها فى معرض ظاهر الخفاء، واستطاعوا جعلها تنتقل بانتظام بين المحدّثين المسلمين (وخصوصاً حنابلة دمشق) وعند مؤرخى الإسلام (وخصوصاً الخطيب البندادى والذهبى). ومن ناحية أخرى كان التلاميذ الصوفية لابن خفيف يمجدون الحلاج سراً؛ مما أدى، فى القرن الثالث عشر، فى الأوساط الشيرازية، إلى تكوين «ذِكْر» حلاجى خاص (هو تمرين آلى حزين على التواجد، أى استدعاء الوجد بطريقة صناعية) ينتقل من زاوية إلى زاوية فى كل التلقينات الصوفية من الطاووسى والعُجَيْفى والزبيدى حتى السنوسيين الحاليين.

وكانت أولى المدارس الكلامية التى وضعت بوضوح مشكلة إمكان إدماج الحلاج فى داخل الإسلام هى: السالمية فى البصرة الذين قالوا بشرعية إدانته لأنه باح (فى سكرة الوجد) بسر التوحيد عينه. وبعدها مدرسة الأشعرية (إبتداء من القشيرى) الذين قالوا إن الحلاج بفعله هذا قد عبر عن نفسه بكل وضوح ذهنى، وأدان نفسه بنفسه «شاهدا — بحزته»

حزنِ العاشق المهجور — بأن الله يمكن الوصول إليه ؛ وهو فى هذا قد تشبه بإبليس ، وهو النموذج الذى احتذاه (فى رأى أحمد الغزالى) . وإذا كان وجود الخالق ووجود المخلوق واحداً ، فلا معنى لقيام حوار العشق بينه وبين الله (المدرسة الوجودية : ابن عربى) .

وكان لابد من قيام فيلسوفين ، السهروردى الحلبى وابن سبعين المُرْسى ، لتجاوز هذه الشُّبُهات والنظر إلى الحلاج على أنه ولىّ وشفيع لا تناقض عنده ، مؤمن بالتوحيد الأولىّ الكلّى الذى يتجاوز نطاق الإسلام ؛ وفى أثرهما قام كثيرون تأمّلوا فى دعوات تضحيته من أجل أعدائه فى سبيل كل الناس ، فرأوا فيه « قطباً » روحياً يجذب الإسلام إلى الوحدة النهائية : النجم الرازى ، والكبيشى (الأستاذ بالمدرسة النّظامية) ، وجلال الدين الرومى ، والفيلسوف نصير الدين الطوسى ، والوزير رشيد الدين ؛ وجميعهم عاصروا غزو المغول المدمِّر ونهب بغداد وتخريبها .

وأخيراً نرى فى كل عصر ، على نحو مفرد غير منتظم ، مسلمين أيقنوا أن عذاب الحلاج قد أتمّ ولايته بلطف النجاة ، وهو أمر يمكن انطباقه على كل الملّة الإسلامية فيجب عليهم دعوة الناس جميعاً إليه : فارس ، ابن عقيل ، عبد القادر الكيلانى ، وهو الولىّ الشفيع الحنبلى لبغداد ، روزبهان البَقْلى الشارح المتحمّس لمؤلفات الحلاج ، ومدرسة الشهودية ، والسمنانى ، ومخدومى جهانيان وسرهندى والتلائة لهم أثر كبير فى الهند ؛ وأيضاً خفاجى وهو مصرى .

وفى البلاد العربية انتشرت « قصة شعبية » منذ القرن الثالث عشر فى سوريا ومصر أذاعتها الطريقة العدوية التى لم تستمرّ طويلاً ، ولقّنها للناس فى مكة ودمشق عز بن غانم المقدسى الحنبلى ، وهى قصة خلّدت بقاء هذا الاعتقاد . والحلاج يُدْعَى فى الدعوات الشخصية ، خصوصاً فى بلاد الترك ، لوقف بكاء الأطفال الصغار على وجه التخصيص ، ولا يزال قبره التذكارى (الخالى من رفاته) الذى أقيم له فى القرن الحادى عشر فى بغداد كعبة الزائرين ، وبخاصة من الهنود .

والمزمار الرئيسى فى الحفلات الموسيقية الروحية عند المولوية فى الأناضول يدعى باسمه : « ناى منصور » .

* * *

وحافظ ، الشاعر الفارسى المشهور الذى أعجبه فى الحلاج كونه « العاشق الذى جعله الصليب متعلقاً كل التعلق بشوقه ، حتى صار سلوى له لا يستطيع الانفصال عنه » ، قد كتب أيضاً يقول : « هركز نميرد انكه دلش زنده شد بعشق (أى : لن يموت أبداً من يعيش قلبه من العشق) » . وحياة الحلاج بعد موته فى الإسلام شاهدة شهادة كافية على أن العشق المصلوب حياة « بعث فعلاً وحقاً . وكان الحلاج يقول : « إن لله تعالى فى كل يوم وليلة ثلثمائة وستين لمحة يقبض روح حبيب من أحبائه إليه ويستخلف بدله واحداً من خلصائه ، ويرحم ، بنظره إلى حبيبه ، سبعين ألفاً ممن يدعى تحته (« روايات » الحلاج ، ٢٧) ، ومن دون أن نقف الآن عند المظهر الرسولى لهذا التسلسل فى التجليات ، نكرر القول بأنه بالصداقة المقدّسة المعقودة بين أشخاص معينين ، مقدّرين من قبل ، تتكون الأمة الخالدة : كيما تتبدى فيها مختلف الصور للأنس المتنبي بالغيب متحققةً فى آلامنا وأعمالنا فى اتحاد مع إرادة الخالق ، ومرسومة بكل جمال وحق ، ومُستَقطة من خطوط حيواتنا على الدور الشعائرى الأساسى .

ويناظر التنويع فى الحرف الإنسانية فى المدينة الفانية لهذه الدنيا اختلافٌ منظم للرسائل الروحية فى الجماعة الدينية أو الملة النهائية . فكما أن تركيب الجسم المبعوث يعدّل وينظم مختلف الفضائل التى مارسها بالزهد ، كذلك ترتيب جماعة المختارين فى المراتب العليا يتوقف — لا على علاقات الأفضلية والتنازل الرسميين بين أولى المراتب فى الدنيا — ولكن على النظام التصاعدى للشفاعات والاستبدالات التى يكون « الحب » قد أوحى بها إلى النفوس المتحمّسة ، تلك النفوس التى تلقت أكثر وبذلت نفسها أكثر فصارت أقدر على الاتحاد بالله . وسيكون ثمت تجلٍّ إلهى محورى من حوله تنشق الإنسانية وتتكسر كما تتكسر البلّورة وفقاً لمحاورها : تجلّى دليل المجاهدين ، وتجلّى حاكم يوم الساعة (وبتعبيرات إسلامية : المهدى ، ومالك يوم الدين) ؛ ووفقاً لحديث الشافعى (« لا مهدى إلا المسيح ») يرى الحلاج أن المسيح سيكون أيضاً هذا الحاكم ، إلى أعلى درجة ، وأنه سيذيع الشريعة النهائية فى صورة إشعاع إلهى ، مع استواء على العرش مزدوج ، أرضى وسماوى (« روايات » الحلاج ، ٢٣) . والمسافات بين النفوس وبين هذا الحاكم تتوقف فى مقدارها على صفة العشق الإلهى التى تتصف بها شهادة الحد التى نطقت بها فى هذه الدنيا . وفى هذا البناء المثالى تتفق الفكرة الإسلامية القائلة « بأبدال » العالم ، أى دعائمه المستورة من (الأولياء)

فى كل جيل ، مع الفكرة المسيحية القائلة « بنفوس ملكية » ، تشارك فى العطف وتعوّض ، وتقوم مقام المسيح فى عذابه الفادى ، وهى بمثابة قمم قائمة على الدور الشمائرى فى كل عصر من عصور الكنيسة (قارن : ويمانس Huysmans عن لدفين دى شيدام Lydwine Schiedam) .

وأمثال هذه النفوس العاشقة التى تلقت رسالة الدعاء والتألم من أجل الجميع (راجع الدعاء الإسلامى للأبدال ، وهو « دعاء بالصلاح » ، الموحى بها من الخضر ، وهو إلياس) تستمر فى نمائها وتنمية غيرها بالشفاعة « من موت موتها . ولا الفشل ولا الموت قادران على القضاء نهائياً على الإرادة الطيبة التى لم تكمل عند النفوس الخالدة ، والإخفاق المزعوم لماضيها الذابل لا يحرمها من إمكان الازدهار مرة أخرى والإثمار أخيراً عندنا وعند الآخرين على السواء . إن غايتنا أكبر من نشأتنا ، هذه حقيقة تنبه إليها الحلاج (« الطبقات » للشعرانى ١٧٧ : « أيها أطيب : البداية أو النهاية ؟ — فقال : لا يجتمعان ؛ كيف يقع بينهما تخيُّر ؟ ! ليس للنهاية ذوق استطابة ، إنما هو تحقيق » ؛ « الطبقات » للشعرانى ١٧٥ : « إلهى ! أكراين غمتخوار مشاهدة أزل وعتكسار شاهد أجل » — ترجمة فارسية وترجمتها إلى العربية ، لأن النص مفقود ، : إلهى ! إذا أصابنى الغمّ لمشاهدة الأزل ، فكم يُعزينى شاهد الأجل ! (= روح القداسة والولاية) ! وابن عربى قد لاحظ فى « تجلياته » و بطريقة فيها مفارقة وتناقض ظاهرى ، أن دعواتنا التى نحييها نذورنا يمكن أن تكمل الأعمال التى تركناها والخلود غير التام لأسلافنا ولمعاصرينا على السواء .

ولقد عقدت الصداقة الإلهية بيننا هذه الأواصر الأزلية ؛ ومثلها مثل خطوط القوة فى مجال مغناطيسى ، نجدها تحدد مناطق المغنطسة والجذب التى تنجذب إليها تدريجياً النفوس الناجية المختارة فتضمّ أيدانها على تفاوت فى مراتب الكثافة والارتفاع . و إذا جاز لنا الاستمرار فى المجاز المعارى الذى أردناه من قبل حتى نهايته ، فى النمو الإيقاعى المنظّم للمدينة الخالدة فى اتجاه أبعاد لاهوتية ثلاثة ، فإن العقل يتركز فيها على هيئة إيمان ، وتتخلخل الإرادة على هيئة إحسان ، وتستحيل الذاكرة إلى رجاء . هنالك نرى أن النظرة الرجعية النفسية لأمة روحية بقيت حية حقاً تعود بها إلى استعادة أحجار الزاوية الأولى فيها التى نُبذت حيناً ، ثم إلى تثبيت رؤوس أعمدة قبة تعلوها من فوقها وتتصاعد بشوقها إلى سمت أعلى . وهكذا تنهار

قوائم « المهد » مع أحكام العقوبات ، وتكتمل القبة المثالية التى يبنيها العشق الإلهى من إرادتنا ، من وراء آفاق المكان ، وأمام تأخيرات الزمان . والله هو فى المرتبة الأولى « مفتاح القبة » ، فى أعلى و إلى الأمام ! وأينما يدعونا ، يوجهنا ! ومهم نذُرنا الخلق يصاعد ، متجهاً دائماً أبداً إليه . يتصاعد خاشعاً خفيفاً كالبخور العربى القديم ، المصنوع من « شهر اللُّبان » على ساحل مهره وهو الذى طالما طلبه الناس لجميع المعابد — وكالدخان الأكثر خشوعاً المتصاعد من عود الند المحترق ، هذا « الينجوج » الذى طالما أهاب به الحلاج ، رمزاً لبعثه المجيد ، وهو فى سجنه ، وقد رضى بالعذاب ، عشية استشهاد سيحرق فيه رفاته ، ويلقى رماده فى الماء .

* * *

« لقد حقق الحلاج أسطورة جبل الجُلجُلة » — هكذا قال لإحدى المسيحيات أحد رجال الدولة التركية بلهجة لا تخلو من التهكم ، وعنده ، كما عند غالبية المسلمين ، أن المسيح لا يمكن أن يكون قد تألم ولا قتل على الصليب . بيد أن الجُلجُلة هو الآخر عند المسيحى أسطورة طالما لم يشارك فى الصلب بحبه . وبالعكس ، رأينا أن موت الحلاج يثبت — عند كثير من المسلمين المتفاوتين فى النزعة الصوفية — أنه لابد من التألم من أجل الخلاص ، وأن الصليب فداء وقداسة . ومنحنى حياة الحلاج كله ، ومناظر محاكمته كلها تجعل الحلاج يشبه المسيح ظاهرياً . لكن أكان على شعور بهذا إبّان حياته ؟ إن انتظاره للمسيح ، « المهدى » والحاكم ، ليبدو فى مواقفه ، منذ « نذره » فى مكة حتى حريقه المُطفأ باسم المسيح ، حتى النار المقدسة التى أُخمِدَت فى يوم السبت المقدس بمدينة القدس . غير أن هذه المشابهات الخارجية لا تعد شيئاً مذكوراً إذا قيست بهذا التحول الصامت لقلبه ، بإيمانه المتزايد بتبادل فى العشق الأول ، بين حق الله فى عبادتنا المفروضة ، و بين « حق عند الله » (للشفاعة) يمنحه الله للناسوت ، منذ زمن حكم الملائكة ؛ وهو حق تعلنه لغة موحى بها تعرّضه لقساوة الأحكام الشرعية ، وبلغ فى دعائه الأخير عشية عذابه حد الهوية الواضحة مع الكلمة غير المخلوقة ، مع « الكلمة » الخالقة ، مع المسيح غادياً إلى بستان آلامه .

السهروردى المقتول
مؤسس المذهب الإشراقى

ها نحن أولاء بسبيل التحدث عن شخص وإنتاج يمثلان لحظة جوهرية فى تاريخ الفكر فى الإسلام . لكن على خلاف ما حدث بالنسبة إلى أسماء لفاعة لمتكلمين وفلاسفة من أمثال الفارابى وابن سينا والغزالى ممن كان لبعض مؤلفاتهم التى ترجمت إلى اللاتينية منذ القرن الثانى عشر أثرٌ حاسم فى تطور التفكير فى العصر الوسيط بأوربا ، — نقول إنه على خلاف هذا لم يظفر السهروردى الحلبى ، وكان معاصراً لابن رشد ، بشرف الترجمة إلى اللغات الأوربية . ومن هنا مضى عهد تأثير المؤلفات العربية فى لغتها ، واستطاع أن يؤتى ثماره ، دون أن يذكر اسمه ؛ بل لا زلنا حتى اليوم لا نملك غير بعض الترجمات أو النشرات الحديثة لمؤلفاته الصغيرة ، دون أن يكون لدينا عرض شامل لأنحاء مذهبه . وعلينا أن نقرر أن هذا المذهب يلوح أمامنا كأنه مركب من عناصر متباينة معقدة ، تجد وحدتها فى الطابع الخاص لشخصيته ، حتى إن كل محاولة لإيجاد عرض شامل لفكره تضطرنا إلى توزيع العمل على ميادين عدّة ، كما أن هذه المحاولة نفسها تدعو إلى تحليل يعرف التسليم بالسر المحيط بنهاية مؤسسه المحزنة . والعلم بهذه المصاعب هو فى الوقت نفسه اكتشاف لما فى شخصية هذا الرجل وإنتاجه ومصيره من دواع إلى الاهتمام والتشويق .

توفى السهروردى[1] وهو فى السادسة أو الثامنة والثلاثين ، فى الخامس من شهر رجب سنة ٥٨٧ (= ٢٩ يوليه سنة ١١٩١) . وللتمييز بينه وبين من يشابهونه فى الاسم أطلق عليه المؤرخون لقب « الشيخ المقتول » ، يرمون من ورائه ألا يدعوه باسم « شهيد » . ومع هذا فإن تلاميذه لم يفهموا لقب « مقتول » إلا بمعنى « شهيد » ، وهذا أمر وجدتُ شاهد صدق عليه فى مخطوط يسميه صراحة بلقب « شهيد »[2] . ولهذا يجب أن نتخذ من هذا الموت نفسه حادياً لنا فى هذا التحليل ، لأنه إذا كان صحيحا حقاً أن الإنتاج هو علة وجود كل شخص ، وجوهره وغايته ، فإن موت السهروردى يمكن أن يتبدى لنا ، لا على أنه عَرَض ، أو حادث ، حتى لو كان أليماً أسيانَ ، بل على أنه كمال فعل يلوح أنه أهاب به وتنبأ . وليس

(١) اسمه الكامل : شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردى .

(٢) راجع : « تغريبات الشيخ الشهيد » (مجموعة من الأناشيد والصلوات) ، مخطوط استانبول ، راغب رقم ١٤٨٠ ، ورقة رقم ١٨٢ ا (قارن هـ . ريتر « فيلولوجيات » رقم ٩ ، فى مجلة « الإسلام » ج ٢٤ سنة ١٩٣٧ ص ٢٨٥ . H. Ritter : "Philologika", *Der Islam*

من شك فى أن ثمت سر استفهام لا يمكن أىّ تحليل تخطيه وتجاوزه ، بيد أننا سنقتاد إلى هذا المقام ، على أنه المبدأ والنهاية التى يتجمع عندها دوافع من مصادر متباعدة وتتوحّد . والحق أنه بدون هذا التفسير الفريد الذى سيضع « فى المقام الأول »[1] الذى لا تزحزح عنه دوافعَ يمكن دائماً بيان أن من الممكن العثور عليها عند آخرين ، نقول إنه بدون هذا سنضطر إلى الاقتصار على وضع ثبَت بأفكار سنحاول إشاراتها — هذه الإشارات القيمة كل القيمة حينما نعرف نقطة البدء فى تلاقيها — إلى تجريدات تافهة ، متداولة فى مثل هذا الوسط المحدود اجتماعياً أو ذاك ، إذا اقتصرنا على حسبانها سلعاً للتجارة .

والمسائل التى نحن بسبيل إثارتها يمكن أن نرتّب على الصورة الإجمالية الثلاثية التالية :

أولا : ما هو مبلغ علمنا الحقيق بحياة السهروردى و إنشاء مؤلفاته ؟

ثانياً : سنرى أن هذه المؤلفات تشتمل على طائفتين كبيرتين : مقالات ميتافيزيقية ، أو عروض مذهبية بالمعنى الأعمّ ؛ ومقالات فى صورة تشبيهات وأمثال . فى الأولى تبلغ مسائل الحكمة الإيرانية إلى تمام وعيها النظرى ، تحت تأثير الأفلاطونية المحدثة . فعلى أى نحو إذاً يقوم هذا الاقتران الذى يقدم لنا انتقالاً إلى « نوع » آخر مختلف تماما . ألا وهو الانتقال من رتبة « العقل » إلى رتبة « الروح » ، إلى لغة الأنبياء الذى يضربون الأمثال ؟

ثالثاً : على أى نحو يجب علينا فهمُ هذا الانتقال ، كيما يتيسر لنا بيان المعنى والصورة الدقيقة اللذين يتخذهما الإسلام والتوحيد عند السهروردى ، لا برغم بل بفضل تعمقه النظرى ؟

١ — حياته ومؤلفاته

لدينا إلى جانب الأخبار التى تركها لنا الرواة — وكلهم ينقل بعضهم عن بعض بدرجات متفاوتة — وثيقة ترجع أهميتها الكبيرة إلى صدورها عن تلميذ مباشر هو الشهرزورى (المتوفى سنة ٦٤٨ هـ = ١٢٥٠) ، شارح مؤلفات أستاذه ، ومؤلف هو نفسه لكتاب

(١) قارن التبيين الاستهلالى لكتاب ماسينيون : « عذاب الحلاج » باريس سنة ١٩٢٢ جـ ١ ص ٤٦١ — ص ٤٦٣ L. Massignon : La Passion d'al-Hallaj . وقد حرصنا هنا على الإشارة بصراحة ووضوح إلى الشروط اللازمة للتفسير التاريخى الذى يسمح لنا بأن نفهم (أعنى أن نتذوق) « من خلال الأمثال ، القصد الرئيسى لمذهب ما » .

جامع ، كتب بروح المذهب (« الشجرة الإلهية »)[1] . وفيه نشاهد الحماسة والإخلاص اللذين لا حد لهما واللذين أثارهما الشيخ فى نفس التلميذ وهو لا يزال فى غضارة الشباب ؛ كما نشاهده وهو يرد بعنف رائع الطعنات التى وجهت ضد شيخه ، يردها إلى صدور الذين اتهموه من فقهاء وفلاسفة . وهذا الإخلاص الذى يشبه الإخلاص الذى جمع بين أحمد الغزالى (المتوفى سنة ٥٢٠ هـ = ١١٢٦ م) ، أخى المتكلم المشهور ، وبين تلميذه عين القضاة الهمذانى (المتوفى سنة ٥٢٦ هـ = سنة ١١٣١ م)[2] — لهو شهادة لهما كل قيمتها من الناحية النفسانية .

ولد السهروردى فى مستهل النصف الثانى من القرن الثانى عشر الميلادى (بين سنة ١١٥٠ م = ٥٤٥ هـ وسنة ١١٥٥ م = ٥٥٠ هـ)[3] . ثم ذهب إلى المراغة ، وهو لا يزال صغيراً ، ليتعلم على يد الشيخ مجد الدين الجيلى[4] ، فتتلمذ عليه مع المتكلم المشهور فخر الدين الرازى

(١) اسمه الكامل : شمس الدين محمد بن محمود الشهرزورى الإشراقى ، وفى كتابه « نزهة الأرواح وروضة الأفراح » عرض التسلسل « التاريخى » — منذ آدم — للفلاسفة والأنبياء ؛ ولهذا الترتيب أهميته من أجل تحديد « إسناد » المذهب الإشراقى ، فى نظر هذا التلميذ الذى تأثر فى هذا أستاذه السهروردى نفسه . والقسم الخاص بترجمة حياة السهروردى فى « نزهة الأرواح » قد نشره أوتو اشپيس وخطّاك بعنوان : « ثلاث رسائل » ، استنبول سنة ١٩٤٥ G. Spies & Khattak : Three treatises (راجع المراجع فى آخر هذه المقالة) . ومن الواضح أن أى عرض شامل لهذا المذهب يجب أن يعنى بمصنفات الشهرزورى ، وله شرح على رسالتين رئيسيتين : « التلويحات » و « حكمة الإشراق » (قارن : رتر ، الموضع المذكور آنفاً ، ص ٢٧٣ ، ص ٢٧٨) . وإلى جانب هذه الشروح تتضمن مؤلفاته الخاصة الكتب التالية : « كتاب الرموز والأمثال » (بروكلمن ، « تاريخ الأدب العربى » ج ١ ص ٤٦٨ — ص ٤٦٩) ؛ وخلاصة مذهبه بعنوان : « الشجرة الإلهية » وهو بحث ضخم (٣١٨ ورقة فى مخطوطة برلين رقم ٥٠٦٣) .

(٢) فيما يتصل بهذا الصوفى المضطهد ذى الشخصية الجذابة ، راجع « الشكوى » التى كتبها وهو فى سجنه ، ونشرها وترجمها محمد بن عبد الجليل فى « المجلة الآسيوية » *Journal Asiatique* ، ج ١١٦ سنة ١٩٣٠ عدد ١ — ٢ . وفيما يتعلق بالتشابه بين حالته وحالة السهروردى ، راجع ما سنقوله بعد فى نهاية هذا البحث .

(٣) إلى جانب الفصل الطويل الذى عقده الشهرزورى ، إليك أهم المصادر عن حياته : ابن أبى أصيبعة ، نشرة ملر ، ص ١٦٧ — ص ١٧١ ؛ ابن خلكان ، « وفيات » ، ترجمة ذى سلان ، ج ٤ ص ١٥٣ وما يليها ؛ عماد الدين ، « البستان الجامع » ، نشرة كلود كاهان Claude Cahen ، راجع بعد ؛ القزوينى ، « آثار البلاد » ، نشرة فستنفلد ص ٢٦٤ ؛ ياقوت ، « إرشاد الأديب » نشرة مرجوليوث ، ج ٣ ص ٢٦٩ وما يليها — وليس المجال هنا طبعا مجال التحقيق النقدى للمصادر .

(٤) فيما يتصل بالشيخ مجد الدين الجيلى الذى تتلمذ عليه فخر الدين الرازى فى مراغة ، راجع ابن أبى أصيبعة ، ج ٢ ص ٢٣ .

(المتوفى سنة ٦٠٦ هـ = سنة ١٢٠٩ م) الذى تابع النقد الذى بدأه الغزالى ، حتى استطاع أن يجعل من كل وسائل الجدل الموروثة عن الفلاسفة اليونانيين نوعاً من الأورغانون[١] . ومن المعلوم أن السهروردى قد ارتحل بعد ذلك إلى أصفهان[٢] ؛ ومن ثمّ بدأت لديه حياة التنقل والأسفار ، مهتماً بغشيان الجماعات الصوفية ، محباً للوحدة التى هيأت لحياته الروحية التأملية السلوك فى معارج أهل الطريق . وكان يفضل الإقامة بديار بكر : وقد أهدى إلى أمير خربوط ، عماد الدين قارا أرسلان ، كتابه المسمى باسم هذا الأمير : « كتاب الألواح العمادية » .

عم كان يبحث فى هذه الرحلات الطوال ؟ فى تعليقة صغيرة كتبها فى نهاية «المطارحات» وأوردها لنا الشهرزورى ما يكشف عن دواعى همومه . قال : « وهو ذا قد بلغ سنّى إلى

---

(١) بين پاول كراوس حديثاً الصلة بين إنتاج فخر الدين الرازى وإنتاج السهروردى ، فى بحثه بعنوان : « مناظرات فخر الدين الرازى » ، فى مجلة المعهد المصرى م ١٩ سنة ١٩٣٧ ص ١٩٤ تعليق رقم ٤ Paul Kraus : *Les «controverses» de Fakhr al Din ar Rāzī, Bulletin de l'Institut d' Egypte*

والكلمة التى كتبها قزوينى (المرجع المذكور ، ص ٢٦٤) نهاية العبارة ، وتقول إنه قامت بين هذين المعاصرين مباحثات ؛ ولم يقع نظر فخر الدين الرازى على نسخة من كتاب « المطارحات » إلا بعد وفاة السهروردى ، فلما رآه أعجب به . لكن ماذا كان رأى كل منهما فى الآخر ؟ يلوح مما أورده الشهرزورى (راجع « النزهة » ص ٤٠٠) أنه إذا كان فخر الدين الرازى من المحسنين للسهروردى ، فإن هذا كان أكثر تحفظاً فى حكمه على معاصره . لكن يمكن أن تكون هنا بإزاء حكايات شائعة عامة يطلقها الرواة كما هى على العلماء من كل الأجيال .

(٢) يروى الشهرزورى (« النزهة » ص ٤٩٤) أن السهروردى اطلع على كتاب « الصائر » لعمر بن سهلان الساوجى (= الساوى) فى أصفهان . وابن سهلان هذا مؤلف لشرح بالفارسية على إحدى الرسائل الصوفية لابن سينا : « رسالة الطير » (نشر النص العربى مع ترجمة فرنسية ... لابن سينا » ، ليدن سنة ١٨٨٩ — ١٨٩٤ ؛ J. Melkon : *Traités mystiques d' Avicenne*, Leyden ١٨٩٤ ، كما يلاحظ أن السهروردى نفسه قد ترجم نص هذه الرسالة إلى الفارسية . (وهذه الترجمة مع شرح ابن سهلان نشرها الشيخ وحدّث فى « ثلاث رسائل » *Three treatises* ص ٣٩ — ص ٨٩ ؛ وقد قمنا نحن بتحقيق هذا قبل تلك النشرة : راجع « المجلة الآسيوية » *Journal Asiatique* سبتمبر سنة ١٩٢٥ ص ٣١ — ص ٣٣) ودون أن يكون فى وسعنا بعد تقدير الصلة الإيجابية بين السهروردى وابن سينا — حاسبين حساب الحد الذى يوجهه إليه — نلاحظ إذاً أن السهروردى قد أصبح على صلة بمذهب ابن سينا فى أصفهان نفسها . وقيامه بهذه الترجمة يحدد لنا — إلى حد ما — مصدر إلمامه فى استخدام التشبيهات والرموز ، هذا مع حساب عوامل أخرى عدة ؛ وثمت على الأخص مشابهة ظاهرة بين هذه الكتابات وبين بعض فقرات من الكتب المنسوبة . وأخيراً نضيف أن السهروردى قد أهدى أحد كتبه خصيصاً إلى أصدقائه فى أصفهان (« يتيمة القلوب » ، راجع وتر تحت رقم ٥) .

قريب من ثلاثين سنة ، وأكثر عمرى فى الأسفار والاستخبار والتفحص عن مُشارِكٍ مطلع على العلوم ولم أجد مَنْ عنده خبر عن العلوم الشريفة ولا من يؤمن بها » .

فهل نحن هنا بإزاء شكاة صادرة عن خُيَلاء غريبة ، أو نحن بالأحرى أمام اعتراف نقله فى بحثه الطويل عن رجل فى مثل إيمانه وله نظرة فى سعة نظرته ، وعنده القدرة على إدراك معانى الفلاسفة وضرب أمثال الأنبياء ؟ إن السهروردى لم يلق الاضطهاد من جانب الفقهاء وحدهم ، بل تلقاه كذلك — كما يحدثنا مؤرخ حياته — من جميع الفلاسفة المقلين الذين ينسبون إلى الوهم عالم الحقيقة الروحية الكشفية الذى من أجله حىَّ الشيخ (السهروردى) ومات . وبالجملة فإن أصحابه الحقيقيين إنما هم سلفه الذين يكوِّنون سلسلة من الحكماء وأنبياء الفرس واليونان يتجاور فيها زرادشت وأفلاطون ، أو قبله مباشرة من جماعات هى امتداد للسلسلة التى بدأها الحلاج — ويدعوه باسم أخيه — ، وأعنى بها تلك الجماعات من المخلصين التى نشأت إبان رحلاته ومقاماته ، وهم الذين وجه إليهم فى مستهل كل كتاب من كتبه التحية التالية : إخوانى ! معشر صحبى ! ... ! فهل استطاع هؤلاء أن يصونوا المذهب عن الخطر المزدوج الذى كان على الشيخ أن يواجهه كى يرتفع بالمذهب إلى ذلك المستوى الروحى الذى لا يصبح فيه التقابل الشائع التافه بين تأليه الإنسان الوضعى ووحدة الوجود الفلسفية إلا تعارضاً يجرى فى داخل الفكر المجرد ؟ تلك مسألة أخرى .

وعلى هذا النحو قسم الشيخ معظم أيامه بين بلاد الروم وبلاد الشام ، حتى تلك الرحلة إلى حلب التى لم يعد منها ، بعد ملابسات وظروف ستعرفها فى نهاية هذا الفصل . ولنقف الآن عابرين عند بعض التفاصيل الشائعة التى رأى تلميذه المعجب به ، الشهرزورى ، أن من واجبه ذكرها . فقد ذكر عنه أنه كان مستوى القامة ، يضرب شعره ولحيته إلى الشقرة ؛ وأنه كان يميل إلى السماع ، أعنى إلى الموسيقى . وكان يبدى احتقاراً شديداً لكل مظاهر السلطان أو الأبهة الدنيوية ، وكان فى بعض الأحيان يلبس ثوبا واسعاً طويلاً ، وعمامة زاهية الألوان ، وأحياناً أخرى كان يبدو على العكس من هذا فى ثياب مهلهلة ، وسراراً ثالثة كان يقنع بارتداء خرقة الصوفية . وهناك ملحة طريفة . روى ابن رقيقة[1] فقال : « كنت

(١) اسمه الكامل : سديد الدين محمود بن عمر ، الملقب بابن رقيقة . راجع ابن أبى أصيبعة جـ ٢ ص ٢١٩ — س ٢٣٠ و جـ ١ س ٣٠٠ . ولد سنة ٥٦٤ أى بعد السهروردى بقرابة اثنى عشرة سنة . =

أنا و إياه (أى السهروردى) نتمشّى فى جامع ميافارقين وهو لابسٌ جبة قصيرة مضربة زرقاء، وعلى رأسه فوطة مفتولة، وفى رجليه زربول، ورآنى صديق لى، فأتى إلى جانبى وقال: ما جئت تماشى إلا هذا الخربندا؟ فقلت له: اسكت! هـذا سيد الوقت، شهاب الدين السهروردى. فتعاظمَ قولى وتعجّب، ومضى».

وهذا النوع من عدم الاكتراث للاعتبارات الاجتماعية كان يقوم عنده على استقلال ذاتى مطلق. وقد عبّر أحد أصدقائه المخلّص، فخر الدين[1] المارديني، عن حاله مع إخوانهما فقال: «ما أذكى هذا الشاب وأفصحه! ولم أجد أحداً مثله فى زمانى. إلا أنّى أخشى عليه، لكثرة تهوره واستهتاره وقلة تحفظه، أن يكون ذلك سبباً لتلافه». وهى مخاوف وتوقع كان لها ما يبررها ويا أسفاه! فإن هـذا التهور هو الذى دفع بالشيخ الشاب (السهروردى) إلى مجابهة الفقهاء والعلماء فى حلب وقد تآمروا على القضاء عليه عند السلطان صلاح الدين، ولم تستطع صداقة ابنه، الملك الظاهر، أن تنقذه من ذلك المصير.

ذلك هو الرجل الذى ذكر له الشهرزورى ثبتاً حافلاً بالمؤلفات، بعد أن أتى على وصف باطن لرسالته الصوفية مرسومة داخل إطار هذه التفصيلات. فقد ذكر أسماء ٤٩ مؤلفاً، ولا شك فى أن هذا الثبت غير كامل[2]. والجزء الأكبر منها يشير إلى كتب أُلّفت بالعربية؛ والجزء الآخر بالفارسية؛ وقسم ثالث يحتوى على ترجمات لمؤلفاته العربية إلى الفارسية قام بها هو نفسه. وعلى رأسها جميعاً كتاب «حكمة الإشراق»[3]، الذى عدّه السهروردى نفسه

= وكان تلميذاً ملازماً لفخر الدين المارديني؛ ولما كان قد عاين الصلة الوثيقة التى ربطت بين الشيخين فقد روى الكثير من الأخبار الخاصة بالسهروردى. واللمحة التى أوردها هنا الشهرزورى قد نقلها بحروفها ابن أبى أصيبعة جـ ٢ ص ١٦٩.

(١) فخر الدين المارديني: ولد فى ماردين ومات بها فى ٢٥ من ذى الحجة سنة ٥٩٤، ولازمه سديد الدين ابن رفيقه. راجع ابن أبى أصيبعة جـ ١ ص ٢٩٩ — ص ٣٠١. وكان طبيباً، وشرح ابن سينا، وقام بالتدريس فى أماكن عدة منها دمشق. ويورد ابن أبى أصيبعة النص الحرفى لرأيه فى السهروردى، مروياً عن ابن رفيقه. وقد أضاف هذا إليه أنه «لما بلغ شيخنا فخر الدين المارديني قتله، قال لنا: ألم كنت قلت لكم عنه هذا من قبل، وكنت أخشى عليه منه؟!» (ابن أبى أصيبعة، جـ ٢ ص ١٦٧ — ص ١٦٨). وقد عاوده السهروردى لما أن قام برحلته المشئومة إلى حلب.

(٢) ينقصه مثلا: «كشف الغطا لإخوان الصفا»، وقد حللناه فيما بعد.

(٣) توجد له نشرة طبع حجر بطهران سنة ١٨٩٨ م (= سـنة ١٣١٦ هـ) مع شرح قطب الدين الشيرازى (المتوفى سنة ٧١٠ هـ = سنة ١٣١١ م)؛ وتعليقات صدر الدين الشيرازى (المتوفى =

مؤلَّفه الرئيسى ؛ وفيه عرض تنظيمى كامل لمذهب الإشراق فى مجموعه . وهذا اللفظ والمعنى الذى يدل عليه يعبر بدقة عن اللفظ والمعنى اليونانيين للكلمتين Φῶς φανταστόν اللتين تدلان على أن ظاهرة إشعاع النور الأصيل هى الظاهرة المولدة الأصلية للوجود والكشف عن الوجود . وبهذه الفكرة الرئيسية ، فكرة « الإشراق » ، تدخل تواً فى صميم الحكمة الأفلاطونية المحدثة . وحالة السهروردى هى فى المرتبة الأولى دعوة لنا إلى دراسة الأفلاطونيين المحدثين ، وبخاصة المتأخرين منهم ، من أمثال أبرقلس ودمسقيوس من بين الأتباع المتأخرين لمدرسة أثينا ؛ فعند هؤلاء المشّائين المتأخرين للاهوت الأفلاطونى المحدث ، الذى ربما لم يفُقه لاهوت آخر حتى اليوم فى عمقه النظرى ، نشاهد وجود حال للكيان الدينى لا تنفصل عن حركة العقل . وهذا الوجود الدينى يعبِّر عن نفسه لدى أبرقلس بنظم التراتيل التى هى عناصر ليتُرجيا شخصية ، وهذا التحقيق بالفعل لرؤية نظرية تماثل تماماً التراتيل والمزامير التى نجدها ونقرؤها عند السهروردى[1] . ويجب ألا ننسى ، إلى جانب هذا ، أن كل الكيان الدينى لهؤلاء الأفلاطونيين المحدثين المتأخرين كان يقوم على ظاهرة يمكن أن نعنتها « كتابية » بالمعنى الأوسع الاشتقاقى الذى يجعل محاورات أفلاطون « » والكتب المستورة » و « الوحى الكلدانى » تكوّن فى نظرهم نوعاً من « الكتاب المقدس » يمارس فيه الفكر نشاطاً « تفسيرياً » فى جوهره[2] . وفى صميم «ظاهرة الكتاب المقدس»

= سنة ١٠٥٠ م = سنة ١٦٤٠ م) . وتوجد منه مخطوطات معروفة كثيرة جداً (راجع رتر ، ص ٢٧٥ وما يليها) .

(١) راجع المؤلف « فلسفة اليونان » ، جـ ٣ ق ٢ « الطبعة الثانية » ، ص ٧٠٦ وما يليها . وهذه « العلاقة الشعائرية » الأولية ، الموجودة عند الأفلاطونية المحدثة ، يجب البحث فيها وتحليلها قبل أن يحكم الإنسان ، فى هذا الاتجاه أو ذاك الآخر ، على الاتفاق أو عدم الاتفاق بين « الفلسفة » اليونانية والدين « المنزل » . ونحن نعلم أنه قد نسبت إلى سان جرمجوار دى تزياتر ترتيلة هى فى الواقع من وضع أبرقلس ، وظل الاعتقاد بصحة هذه النسبة قائماً لعهد طويل ، حتى نشره بال Jahn سنة ١٨٩١) . وهذا الفعل الشعائرى « يكشف » بدوره عن موقف يقاوم كل أحابيل العقل الديالكتيكى الذى يقلب ترتيب الصلة بين الله والإنسان . وفيما يتصل بحالة السهروردى ، راجع ما سنقوله بعد .

(٢) فى مقابل الفعل « البانى التركيبى » لمذهب ما . « والفهم » يبدأ عمله من نص يؤخذ على أنه أساس وغاية فى آن واحد معا . والجهاز التفسيرى herméneutique لا يبنى ويركب ، ولكنه يجعل الموضوع ينكشف بفضل عمل هذا الجهاز من إن هذا العمل (قارن أشياء البحث فى « طيماوس » من ايامبليخوس حتى أبرقلس ، إلى فهم الأشياء « الفزيائية » فهماً « لاهوتيا ») . وهذه « الإحالات » (إلى المعنى الوجودى) بوصفها قوانين عملية التفسير ، هى التى يجب تحليلها ؛ (قارن: بريشتر Praechter فى « جنثليا كون » =

هذه نشاهد ظهور اسم نبيّ إيران ، زرادشت ، بوصفه القائم على هذا التداخل الديني بين اليونان و إيران ، وهو التداخل المميِّز للعهد المتأخر من العصور القديمة . ونحن نعلم الآن أنه كان فى زمان أفلاطون — كما يشهد بذلك حال ايدوكس الكنيدى — صلات حضارية مستمرة بين آثينا والأوساط الفارسية فى آسيا الصغرى[١] . والمهمّ لدينا أن نسجِّل أن هذا التوجيه للاهوت النظرى ، الذى يُنظَر فيه إلى أفلاطون على أنه استمرار لزرادشت ، لم يندثر فى سنة ٥٢٩ م بإغلاق مدرسة آثينا ونفى آخر الفلاسفة اليونانيين إلى بلاط ملك الفرس ، كسرى ؛ وإنما استمر قائماً كجرثومة « لفلسفة خالدة » فى عالم الحضارة العربية الفارسية ، استمراراً حُرِم منه الغرب (وكان عليه أن ينتظر عصر النهضة ومرسيليو فتشينو) .

ومن وجهة النظر هذه سيتبدى لنا إنتاج السهروردى لا على أنه ثورة فى الفكر ، أو استئناف استكشاف حاسم ، بل على أنه الأوج الذى سيشع منه الإلهام قُدُماً حتى فارس الحديثة ؛ والمثل الأبرز لمذهب الإشراق فى القرن السابع عشر كان هو استاذَ أصفهان الأكبر صدر الدين الشيرازى (المتوفى سنة ١٦٤٠ م = سنة ١٠٥٠ هـ)[٢] . ولهذا فإن الشرح الكامل لإنتاج السهروردى فى مجموعه لا يفترض معرفة المؤلفات اليونانية فحسب ، وكيفية انتقالها إلى العرب عن طريق الترجمات السريانية ، بل وأيضا يفترض معرفة الأدب الأبستاقى عامة ، والأدب الفهلوى المتأخر ؛ ومثل هذا الشرح أو التحليل يجب عليه أيضاً أن يحسب حساباً لما نعرفه عن اللاهوت والليتورجيا الفلكية عند الصابئة ، لأن بعض التراتيل التى

= *Geistlichen* برلين سنة ١٩١٠ ص ١٢١ وص ١٤١ وما يليها) . ولأننا نخلط بين الجهاز التفسيرى وبين الفكر البنائى التركيبى يحدث غالبا أن نقول بأننا يلزمه « رمز » وشىء « تحسكمى » . وبالجملة فإن الجهاز التفسيرى هو الأساس فى المنطق وهو الذى يحدد ماهيه ، لا العكس . وهذا مهم جداً ليس فقط فيما يتصل بطريقة تفسير القرآن عند السهروردى مثلا ، بل وأيضا فيما يتصل بالطابع العام للمنطق فى العربية .

(١) راجع ريتسنشين ، « أفلاطون وزرادشت » (محاضرات مكتبة فاربورج ، سنة ١٩٢٤ — سنة ١٩٢٥) ، ليبتسج سنة ١٩٢٧ . Reitzenstein, *Pluto und Zoroastra*

(٢) راجع خصوصاً : عبدالله الزنجانى : « الفيلسوف الفارسى الكبير صدر الدين الشيرازى » (مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق ، سنة ١٩٣٠) وبعض أوجه الروابط المهمة جداً قد أوضحها شلومون بينس فى كتابه : « نظرية الجوهر الفرد عند المسلمين » ، برلين سنة ١٩٣٦ (فى فهرست الكتاب تحت المادة S. Pines : *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*) .

يوجهها السهروردى إلى ملائكة الأفلاك فى محادثة ظاهرة معهما[١] . كما يجب علينا أخيراً أن نحلل حالة الفكر الفلسفى فى الإسلام بعد تأثير نقد الغزالى ، وهو نقد لعله أن يكون أشد إيقالاً من نقد كنت ، لو جاز لنا أن نقارن بينهما . فإن فعلنا هذا كله ، نكون قد جمعنا مواداً ذات أهمية كبرى ، بيد أن الغاية الأخيرة التى هدف إليها السهروردى ، والقصد الذى يجعل عنده معنى كل هذه العناصر فى وحدتها حاضراً بيّناً لن يكون قد ظهر لنا بعد . فهذا القصد يجب أن نبحث عنه فى اتجاه آخر .

وفى مجموع العنوانات التى يقدمها لنا المؤرخون الذين كتبوا عن حياته ، والذى يشير ثلثها تقريباً إلى كتب نعرفها ، نستطيع أن نميز — وهذه ميزة هذا الإنتاج — مصنفات كتبت بصورة منظمة لمباحثات مذهبية ، ومن ناحية أخرى سلسلة من الرسائل التى تتبدى على هيئة رؤى ، وحكايات ذات توجيه صوفى . أما أن هناك ترتيباً يجب اتباعه فى قراءة هذه المؤلفات ، فهذا قد ما بينه السهروردى نفسه ، مثله مثل الأفلاطونيين المحدثين الذين رتبوا محاورات أفلاطون ترتيباً يتناسب ومقتضيات تكوين التلاميذ[٢] . وما علينا أن نسأل عنه هو عن العلة فى الانتقال من صورة العرض المنطقى إلى الصورة التى كتبت بها الأقوال الموضوعة على هيئة أمثال ، لا يمكن تعلم معناها وتلقينه ، بل يجب أن تُتلقى كهبة ، هبة هى عينها الموهبة التى توحى بها[٣] . ثم أن نسأل ثانياً عما إذا كان هذا الانتقال ، هذا « الخروج » يجد علة وجوده فى العناصر المعروضة نفسها ، أو بالعكس إنما يجدها فى مقتضى لا يمكن أن كمل عرض تركيبى مذهبى أن يفى به . وبهذا المقتضى يرتبط السهروردى عن قصد وشعور بتيار الاتجاهات الصوفية المنبثقة عن تعليم الحلاج : وهو نوع من « الاستبطان التجريبى » للقرآن يجلب خطر القتل على المؤمن المدعو لتحقيق التوحيد باطنياً ، كما حدث لموسى حينما دُعى لمحادثة سرّية على جبل الطور .

---

(١) هى « الواردات والتقديسات » ، راجع رتر ، الموضع المذكور ، ص ٢٨٠ برقم ٣٦ . ومصادر المقارنة يبحث عنها فى كل الكتب ذات الروايات الجامعة التى تكون « أسطورة الصابئة » .

(٢) فالسهروردى يشير مثلا إلى أن دراسة « حكمة الإشراق » يجب أن تسبقها دراسة « المشارع والمطارحات » ، وهذه يجب أن تسبقها دراسة كتاب « التلويحات » ، (رتر ، برقم ٢٦) .

(٣) يقول السهروردى فى كلمة التصوف ، ١ : ألست تعلم أنه كما أن قوى المخلوقات عاجزة عن أن تعطيك الوجود ، فكذلك هى عاجزة عن أن تهبك الاستعداد للسلوك روحياً فى طريق الحقيقة ؟ كلا ! الله الله هو الذى يهب لكل شىء طبيعته ثم يهديه . وقدرته هى التى توجدك وكلمته هى التى توجهك .

٢ — المقالات الميتافيزيقية

والمقالات فى صورة أمثال

فى كتاب السهروردى الرئيسى ، « حكمة الإشراق » ، إشارتان شخصيتان فيهما توجيه لنا فى هذا البحث . إحداهما نقد موجه ضد نقطة معينة من الفزياء العلوية عند أرسطو[١] . ولعلها ألا تكون ذات دلالة كافية كيما نستخلص منها بياناً عن حياته يسمح لنا بترتيب المؤلفات التى خلفها شيخ الإشراقيين ترتيباً تاريخياً ، بيد أنها مع ذلك ذات أهمية كبرى لإيضاح تركيب مذهبه .

والسياق الذى تقع فيه ينتسب إلى المقالة الثانية من القسم الثانى من الكتاب . فبينما القسم الأول من هذا الكتاب يبحث فى أسس « الفكر » من حيث المعايير المنطقية ، نرى أن القسم الثانى عرض لنظرية النور ، ومراتب الأنوار ، ابتداء من نور الأنوار ، بوصفه الموجود الأول والظاهر الأول ، مارّين بدرجات الأنوار القاهرة ، حتى نصل إلى الأنوار المهيمنة على الأنواع والأجسام ، ومن بينهما النور المهيمن على الإنسان (وعلى كل إنسان) وهو الذى يطلق عليه السهروردى اسم « اسفهبد »[٢] . والمناسبة التى أفضت إلى ذلك النقد هى مسألة « الإمكان الأشرف » ، وهى « أن الممكن الأخسّ إذا وجد ، فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد » (« حكمة الإشراق » ص ٣٦٧) . والإفاضة فى هذه المقدمات يفضى حينئذ إلى نقد المشائيين نقداً وإن بدا أنه يستأنف حجج الأفلاطونيين ضد أرسطو ، فإنه فى الواقع موجه بإيحاء وإلى غاية خاصّين به . ويقوم خصوصاً على أساس لوم المشائيين على تحديد عدد العقول المفارقة بالعقول العشرة المحركة للأفلاك السماوية ، إذ بهذا سيكون وجود الأشياء والإضافات المحسوسة غير مفهوم ولا ذا أساس ، مع أن هذه الإضافات

---

(١) راجع « حكمة الإشراق » ، ص ٣٦٧ — ص ٣٧١ .

(٢) هذا لقب كان يحمله دهاقين طبرستان ، جنوب بحر الخزر ، وقد ظلوا على مكانتهم عهداً طويلا بعد الفتح الإسلامى : أسپاذهبت > اسپهد > فى العربية : اسفهبد . راجع موجز الفيلولوجيا الإيرانية جـ٢ ص ٤٧ *Grundriss der iranischen Philologie* وورود هذا اللفظ يستدعى الانتباه ، ويلوح أنه يذكر بلفظ يناظره فى اليونانية مثل ἡγεμόνικον .

وتلك الأشياء يجب — بسبب كونها ممكنة — أن تكون كلها مسبوقة بالماهية العليا والإضافة المعقولة اللتين تحاكيها . وهذه الماهيات الخالصة هي في مصطلح الإشراقيين «النور القاهر» . ولا يمكن إثباتها بالبرهان العقلي ، لكن قدر لبعض الحكماء الذين انسلخوا عن هيا كل أبدانهم مثل أفلاطن (أفلوطين) وهرمس وأغاثاذيمون وأنباذقلس ومن سبقهم من حكماء الهند والفرس — أن يشاهدوا هذه الأنوار القاهرة . وإذا كان الناس في الفلك يعتبرون رصد شخص أو شخصين للقول بأمور فلكية ، فكيف لا تعتبر الأرصاد الروحانية التي قام بها أولئك الذين كانوا أساطين الحكمة والنبوة ؟ « من لم يصدق بهذا ولم تقنعه الحجّة فعليه بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدة » ، كما فعل « صاحب هذه الأسطر » ، أي السهروردي وهو يخبر عن نفسه إذ كان في بادئ أمره « شديد الذبّ عن طريقة المشائيين في إنكار هذه الأشياء ، عظيم الميل إليها ، وكان مُصِرًّا على ذلك لولا أن رأى برهان ربه » (« حكمة الإشراق » ، ص ٣٧١) ، وإلا لبقي أسيراً لفزياء سماوية تجهل ملكوت الأنوار الصافية ، القاهرة .

ويجب أن نوجه اهتمامنا إلى المصطلح حتى نتحقق من أن هذا النقد يرمي إلى أكثر من مجرد استئناف حجاج الأفلاطونيين ضد ما وجهه أرسطو من نقد إلى مذهب أفلاطون في الصور أو المُثُل . فإشعاع الأنوار القاهرة التي تتكاثر إلى غير نهاية بالانعكاس والشفوف ، يسميه السهروردي باسم « منويّت » وهي اللفظ الفارسي المقابل لأحد القسمين الكبيرين في الكونيات الأبستاقية التي تقسم عموم الكائنات إلى طائفتين كبيرتين مينياوا وجاتيا (في الفهلوية : منوك وجيتيك[1]) : السماويات والأرضيات . وهو يضيف إلى هذا أن هذا الإشعاع هو الذي يولد « الخرّا » ، وهي تلك الحضرة الساطعة التي كان زرادشت نبيّها ، وبها فتن الملك كياخسرو لما أن أبصرها . وبالجملة ، فإن حكماء فارس كانوا جميعاً على اتفاق في هذه النقطة وهي أن كل نوع ، والأفلاك السماوية ، والبسائط وتركيباتها لها ربُّها في عالم النور ، وهو عقل مفارق « مهيمن على ذلك النوع » فمثلا كان عندهم للماء نموذج أول

(١) راجع هـ . س . نيبرج . « مسائل في نشأة الكون وعلمه عند الزرادشتية » في « المجلة الآسيوية » عدد أبريل — يونيو سنة ١٩٢٩ H. S. Nyberg: *Questions de Cosmogonie et de Comologie mazdéennes*

(صاحب صنم) فى العالم الروحى الذى يسمونه « خُرّداد » ؛ والنموذج الأول للنبات كان اسمه « مُرّداد » ، وللنار « أرديبيهشت » .

وفى هذا نشاهد — عابرين — الأفكار الأبستاقية . فلفظ « خُرّا » هو الصورة الفارسية للكلمة الابستاقية « خَرِنَه » ، ظهور ماهية النار التى تمثل إشعاع الملوك والكهنة ومجدهم فى الديانة المزدكية[1] . ولهذا فإن السهروردى فى فزيائه يرفض أن يعدّ ظهور هذه الماهية الأولية الأصلية فى عالم العناصر بمثابة أحد العناصر الأربعة ، لكن عنده أن النار العنصرية « أخو النور الاسفهبد الإنسىّ » ، وخليفة الله بين العناصر كالنفس البشرية بين الأجسام (« حكمة الإشراق » ص ٤٣٤) . وفضلا عن هذا فإن مذهب الجلالة الساطعة هذا فى مماثلة واضحة مع « الشكينة » عند العبريين ، والرابطة بينهما تتبدى للسهروردى على صورة « السكينة » الواردة فى القرآن . فهذه الأخيرة هى الحضرة النورانية التى تأتى لتسكن النفوس المطهّرة ، التى تخلصت من ظلمات الجهل والرذيلة ؛ وهى التى اقتادت المَلِكَيْن السعيدين أفريدون وكياخسرو ؛ وهى كذلك التى تجلّت لموسى لما أن « نُودِىَ مِن شاطىء الوادى الأيمن فى البُقْعة المباركة من الشجرة » (سورة القصص : ٣٠) ليتلقى (من ربه) حديثاً سرّيا . وتلك أيضاً المسألة الأخيرة التى عرضت لها « الألواح العمادية »[2] ؛ والأساس القرآنى لمذهب الإشراق هو الآية المشهورة (سورة النور : ٣٥) : « الله نورُ السموات والأرض ، مَثَلُ نوره كمِشْكاة فيها مصباحٌ ، المصباحُ فى زجاجةٍ ، الزجاجةُ كأنها كوكبٌ دُرِّىٌّ ... نورٌ على نورٍ » . وحالة كياخسرو تُمثّل بدورها إشراق النفس التى تحترق من نار هذا الشغوف فتصبح هى عينها الشجرة التى منها نادى الله (موسى) إلى الحديث السرّى[3] .

ولكن الأمر الذى يجب أن نعيره التفاتاً خاصاً هو أن نقد المذهب المشّائى فى العقول يفضى — إذ هو الأساس فيه — إلى توكيد المذهب الأكثر تميزاً للديانة الزرادشتية ، أعنى

(١) راجع « موجز القبالولوجيا الإيرانية » ج ٢ ص ٦٤١ .

(٢) « كتاب الألواح العمادية » ، مخطوطة برلين ، وبخاصة خصوصاً بما هو وارد هنا تراجع الأوراق ١٨٦ ا — ١٨٩ ا . وفى عزمى أن أتابع مراجعة هذا النص من أجل القيام بدراسة أعمق .

(٣) قارن ، الحلاج : كتاب « الطواسين » ، ق ٣ ، ١٤ ، أورده ماسينيون فى « عذاب الحلاج » ، ص ٨٤٥ والتعليقة رقم ٧ .

« مذهب الملائكة » . وقد رأينا ذكر ثلاثة من بين « الأمهرسپند » السبعة ، أى : « الأولياء الخالدون » أو رؤساء الملائكة السبعة الذين هم الوزراء المباشرون ايزدان » (وهم يذكرون كذلك فى مواضع أخرى) . وان نعود فنسأل السؤال القديم : هل تمسا المذهب الأبستاقى فى ظل اتصاله بالأفلاطونية المحدثة ؟ وكان الجواب عنه غالباً بالسلب . بيد أننا ها هنا بإزاء رجل كان عنده على كل حال أن هذه الشخوص الواردة فى الأبستاق تتبدى كهذه « الأنوار القاهرة » عينها التى كان يعرفها الأفلاطونيون المحدثون عن طريق المجموع المسمى « الوحى الكلدانى » ، وعنده كذلك تأخذ ظاهرة الملائكة كل قيمتها النظرية . فلتقدير استبدال هذا النظام الملائكى بالفكرة الأرسطالية الخاصة بالعلة والصورة ، يجب إذاً أن نبحث فى الصلة « المُشَخَّصة » ، صلة العشق التى تهيمن منذئذ على ظهور جميع الكائنات وترتيبها .

ونظام الملائكة فى الأبستاق يشمل ، إلى جانب طغمة رؤساء الملائكة السبعة ، الطائفتين الكبريين من « اليَزَتا » أو الملائكة : السماويين (مينياوا) والأرضيين (جاتيا) : وعلى رأس الأولين يزدان نفسه ؛ وعلى رأس الآخرين ، زرادشت[1] . وفضلا عن هذا ، فيجب أن نضيف إلى هؤلاء جموع « الفراڤَرتى » ، وكل منهم يمثل « ذات » كل مؤمن الباطنة ، وإيمانه بالمزدكية ، واصطفاءه (من الجذر : ڤر) للنظام الحق ؛ وهو سابق فى وجوده على كل مؤمن ، ولذا يبقى معه فى علاقة تجعل منه بمثابة مَلَك حارس ، يتحد به نهائياً فى الموت[2] . وأيّاً ما كان التفسير الذى يمكن المرء اقتراحه لبيان هذه الكائنات

---

(١) راجع « موجز الفيلولوجيا الإيرانية » ، جـ ٢ ص ٦٣٩ — ص ٦٤١ .

(٢) نظراً إلى هذا السياق ، نذكر هنا خصوصاً المظهر الإيرانى لهذا « الملك الحارس » ، بيد أن الموضوع ينطوى فى ذاته على تداخل شديد لمصادر متعددة . ومن بين الدعوات التى تدخل فى عداد قصائد السهروردى وصلواته ، تشاهد الرؤيا الغريبة الجياة التى تجلت لهرمس أثناء نومه وقالت له ردا على سؤاله : أنا طبيعتك الكاملة . (راجع هـ . رتر ، « غاية الحكيم » فى « محاضرات مكتبة فاربورج » ، سنة ١٩٢١ — سنة ١٩٢٢ ، ص ١٢١ وما يليها H. Ritter : *Picatrix* ؛ وراجع أيضاً « غاية الحكيم » المنسوب إلى المجريطى ، جـ ١ : النص العربى ، نشرة هلموت رتر ، سنة ١٩٣٣ ، ص ١٨٧ وما يليها) . وفى هذه « الدعوة » نهاية كبير من دعوات الحماية الواردة فى كتاب « غاية الحكيم » هذا . وقد وردت هذه الدعوة فى مخطوطات راغب برقم ١٤٨٠ ، ورقة ١٣١٤ .

وقد نبه الدكتور هلموت رتر (ولفضله أدين بصورة شمسية لهذه المخطوطات) إلى الصلة القوية بين نص هذه الدعوة وبين التقاليد التنجيمية الحليفية التى يمثلها كتاب « غاية الحكيم » (فى مجلة « الإسلام » =

الروحية ، فإننا مطالبون بالنظر هنا فى كيفية إظهارها لوجودها ومعناها بحسب المذهب الإشراقى . ولقد اعتاد القوم أن ينظروا إلى هذه الصور الملائكية المتعددة على أنها تشخصات لتجريدات ؛ وعلى هذا فستكون حينئذ مجرد انعكاس شاحب هزيل للواقع . ولهذا كان علينا أن نعنى بتحليل ما يكوّن وجود هذه الكائنات النورانية فى مذهب السهروردى ، مفسّرين هذه الكائنات على أنها مجرد ازدواجات للظاهرة المحسوسة يمكن تبريرها بنفس مقولات الفكر ، حتى نستطيع أن نفهم بهذا التفسير كيف نبدأ فنحيلها إلى أضدادها ، إلى « برازخ » ، أى إلى ماهو ظلمة بطبعه ، فبدلا من أن تكون « مَا يُظْهِر » « وما ينير » ، لن تكون حينئذ إلا شيئاً مُظْهَراً موشّحاً بنور آخر غيرها هى . ونقد السهروردى للمشائية على أساس أن كل موجود وكل نسبة ممكنة يجب أن يكونا مسبوقين بتوجود ذى « إمكان أشرف » ، إنما يقوم على الضرورة الإشراقية ، بالمعنى الإيجابى الأكبر لهذا اللفظ ، أعنى على الأسبقية ، (والقهر) المطلق من كل شرط للإشراق بالنسبة إلى الموضوع — الذى — يظهره[1] . ولنأخذ فى امتحان هذه الصلة بين « المُظْهِر » و « المُظْهَر » ، لأننا سنرى أنه

= *Dri Islam* ص ٢٨٥ برقم ٣٩) ، ثم بينها وبين « السر المكتوم » لفخر الدين الرازى . ومن الحق أنه قد أثيرت شكوك حول صحة نسبة هذا الكتاب الأخير (راجع پاول كروس : الكتاب المذكور ، ص ٢٠٣ تعليق ٢) ، وزاد من قيمة هذه الشكوك ما وجهه فخر الدين الرازى من نقد ضد علم النجوم ؛ بيد أن ثمت تصريحاً قاطعاً لهذا الأخير يلوح أنه يقضى على كل هذه الشكوك (وتر ، الموضع نفسه ، تعليق ٢) . ومهما يكن من شىء ، فإن المسألة لا تزال هنا محفوظة بكل قيمتها وهى : تحديد المعنى الذى يعطيه كل اعتبار تنجيمى (شخصية الكواكب) فى نظام اللاهوت عند السهروردى مع ما يحتمله هذا المعنى من تعديل . ولقد نبهنا من قبل إلى العامل المتشخص الذى نقل اعتقاد السهروردى من الطبيعيات الأرسطية إلى النظام الملائكى ! وهذا العامل هو الذى يكشف عن قصائده وتراتيله التى تكون قسما من إنتاجه ، بيد أننا لا نزال فى هذا فى منتصف الطريق إلى تحديد المسألة (راجع بعد : نظام عقل ونظام الروح) . والدعوات المستعملة عند الصائبة (« غاية الحكيم » ، ص ١٩٥ — ص ٢٢٩) تتحدث عن مواجهة ، عن « أنت » عن معاينة الألوهية وجهاً لوجه فعلا وبطريقة مباشرة (بيد أن هذه المواجهة والحضرة تضعف شيئاً فشيئاً فى التصوف الواحدى المتأخر ، إلى حد الشعوذة ، حد مجرد المجاز) . لكننا إذا شئنا تحديد مكانة أمثال هذه التراتيل والدعوات ، فيجب علينا أن نحسب أيضاً حساب لكل « المناجيات » المتناثرة فى مؤلفات السهروردى ، وأذكر من بينها المناجاة الرائعة التى يختم بها الفصل التقديمى لكتاب « كلمة التصوف » وفيها حرارة فى الانحاد مع قدرة الواحد ، يلوح أنها صدى مباشر لترانيم الكتاب المقدس . والتركيب المعقد لفكر السهروردى يعود إلى أنه أخذ كل العناصر المباينة كل التباين ! غير أنه لا يخلق بنا التحدث هنا عن « تلاعب » بالأفكار ، ما دمنا بصدد « الشيخ الشهيد » .

(١) هذا « السبق » هو العلاقة بين « الكلمة الكبرى » و « الكلمات الصغرى » . راجع=

سينبثق منها مبدأ الأشكال فضلاً عن درجات الكمال فى طريقة التوحيد .

فى مقابل منابع النور ، تقوم البرازخ (والبرزخ لغةً : هو الفاصل أو الشىء الذى يحجب بين شيئين) أعنى على وجه العموم ما هو جسم وما يمكن الإشارة إليه بإشارات حسية[1] . والبرزخ هو فى ذاته ظلمة محض ، ويمكن أن يوجد على هذا الاعتبار ، حتى لو زال عنه النور . فهو إذاً لا يدل على نور بالقوة ، على إمكان بالمعنى الأرسطى ، وإنما هو ، إزاء النور ، سلب محض . وعلى العكس نرى أن النور هو ما هو بذاته حاضر لذاته ، أى ظاهر بنفسه لنفسه ، ولا يحتاج ولا يمكنه أن يدرك ذاته بشىء زائد عليها . وإلا لما كان مدركاً لذاته بوصفها ذاتاً تقول « أنا » (أنانية) ، ويلزم حينئذ « أن يكون إدراك الأنانية بعينه إدراك ما هو هو ، وأن يكون إدراك ذاتها بعينه إدراك غيرها وهو مثالها ، وهو محال » (« حكمة الإشراق » ، ص ٢٩١) . فحقيقة النور إذاً هى الحقيقة الجوهرية للذات كحقيقة حاضرة لذاتها ، كـ« أنا » غير غائب ولا مملوك لموضوع زائد ، لـ « هو » ؛ وعلى هذا فإن الإدراك ليس شيئاً زائداً على ذاته ، بل هو ذاته عينها ، هو ما يجعلك « أنت أنت »[2] .

ومن هنا فماذا عسى أن يعقل من النسبة بين هذه الماهيات الخالصة التى تصدر عن إشعاع النور الأول فتولد ينابيع أخرى للنور لا نهاية لها ، وفى شفوفها وفى إشعاعها المتبادل تذوق لذة النور الأصيل ؟ إنها لا يمكن أن تكون نسبة تجاور لكائنات يمكن فى الحق أن يُتحدَّث عنها بضمير الغائب ، وأن يشار إليها بقولنا « هو » ، « هى » ، « إياه » . إن

= استشهاده بآيات من سورة النازعات : ٤ — ٥ (« فالسابقات سبقاً ») فى نهاية رسالة « أصوات أجنحة جبرائيل » ، نشرها وترجمها « . كوربان وپاول كروس فى « المجلة الآسيوية » ، عدد يوليو — سبتمبر سنة ١٩٣٥ ص ٥٦ و ٧٧ [راجعها بعد فى ملحق هذا البحث] . وفى هذا الاستخدام لعلم الملائكة فى المعرفة ، لا يضاف المحمول إلى الماهية « بمجرد إضافة ، كما يحدث فى موضوع سالب أيا كان ، وإنما هذه الماهية هى التى تظهر فعلا محمولها وصفتها . راجع فى الرسالة نفسها « الإجابة المنسوبة إلى سليمان » ، « إذ قال له أحدهم : يا ساحر ، فقال : لست بساحر ، إنما أنا كلمة من كلمات الله » .

(١) هذا هو معنى كلمة « برزخ » فى المذهب الإشراقى . ونحن نعلم أن لها أيضاً معنى متصلا بشئون الآخرة : فهو الحد ما بين العالم السماوى والعالم الأرضى ، « ما بينهما » (راجع « دائرة المعارف الإسلامية » تحت المادة) . وكون معناها هنا عالم الأجسام عامة بوصفها ظلمات ، نتيجته أن يجعل المعنى الأخروى مباشراً بجعله شيئاً يجرى فى باطن النفس ، وأن يجرد الصوفى عن نفسه ، فتقوم الماهية الخالصة للألوهية فى رؤياه دون أن تنفذ فيها ، وذلك فى الموقف الأخروى فى « ما بينهما » . راجع هنا البند ٣ .

(٢) راجع « حكمة الإشراق » ، من ٢٨٥ إلى ص ٢٨٦ ، ص ٢٩١ إلى ص ٢٩٤ .

النسبة التى هى أم جميع النسب هى « نسبة الجوهر القائم الموجود إلى الأول القيوم » المطلق بذاته ، وهذه الفكرة أفلاطونية محدثة ، بيد أن السهروردى ينقلها إلى المصطلح التقليدى للاهوت الزرادشتى : فهذه الماهية الأولى هى بَهْمَن (فوهو مانو ، أول الأمهرسپند السبعة ، وهو حكمة يزدان)[١] ، وبينما نشاهد أن عشقه يوجهه إلى الحقيقة التى هى الماهية الأولى المطلقة ، فإن هذه تشرف عليه بأفضالها وعنايته ، وفقاً للنظام الذى نراه كذلك فى مذهب الملائكة عند أبرقلس ، وهو الذى يعبر عنه بالتعبيرات ἐπιστροφή (التوجّه إلى) πρόνοια (معاونة ، عناية)[٢] . وهذه الصلة تتكرر فى الكون كله وترتب الكائنات أزواجاً أزواجاً ؛ فلكل ماهية معشوقها الذى تتشوق إليه فى العالم الأعلى ؛ وهذا المعشوق « هو نور قاهر ، وهو سببه ومُبدِئه وواسطةٌ بينه وبين الأول تعالى ، مِنْ لدنه تشاهد جلاله » (« الهياكل » ، ص ٣٠٢) . وأخيراً « فإن من جملة الأنوار القاهرة ، أبونا وربُّ طِلِّسْم نوعنا ومفيض نفوسنا ، ومكملها بالكمالات العلمية ، وروح القدس (أو جبريل) ، المسمَّى عند الحكماء العقل الفعال »[٣] (« هياكل النور » ، ص ٢٨ ، القاهرة سنة ١٣٣٥ هـ = سنة ١٩١٦ م) .

والآن ! لعلنا نحن هاهنا بإزاء قلب المشكلة وصميمها . فهل هذه المساواة نتيجة مباشرة بيّنةٌ بنفسها ؟ أهى استدلال ؟ والفلاسفة بوصفهم فلاسفة ، هل نسبتهم إلى العقل الفعال كنسبة ضمير المتكلم إلى ضمير المخاطب ؟ إذا لم تكن ثمت نسبة من موضوع إلى موضوع ، من « ضمير الغائب » إلى « ضمير الغائب » تتفق مع حقيقة هذه الأنوار القاهرة ، فكيف يجوز القول بأن أحدها هو « أيضاً » العقل الفعال ، وكيف يمكن إضافة هذه الصفة إليه ، لأنه حتى فى هذه الحالة ، يجب أن يكون إشراقه ومدده يسبقان تكوين الحكم المنطق ؟

---

(١) راجع « تقديس » بهمان ، فى أول كتاب « التقديسات » للسهروردى (مخطوطات راغب ١٤٨٠ ، ورقة ١٨٢ ا) .

(٢) راجع ، أبرقلس : « شرح القياديس الأول » ، نشرة كوزان سنة ١٨٦٤ ، عمود ٣٢٨
Proclus : *Commentaire sur le premier Alcibeade* éd. Cousin

(٣) راجع ، « هياكل النور » ، طبعة القاهرة سنة ١٣٣٥ ، والترجمة الهولندية التى قام بها س . فان دن برج فى « مجلة العلم » يناير ١٩١٦ ، المجلد الرابع والخامس
S. van den Bergh, in *Tijdschrift voor Wijsbegeerte.*

وهكذا نستطيع منذ الآن أن نتبين ماذا سيكون موقف الصوفى المدعو إلى النفوذ باطناً إلى الإيمان — و إلى درجة أعلى — ، لأن الواحد هو وحده الذى يستطيع أولا التوحيد والإقرار بوحدانية ذاته ، و بهذا يبعد الصوفى عن كل سند منطق وعن كل معونة أرضية .

إلى هذه النتيجة ينتهى بنا الأمر . فالسهروردى باتخاذه موقفاً ضد فكرة « العقل » الأرسطاطاليسية — ضد القول بأن العقل هو الله ، ضد كون العقل واحداً بالنسبة إلى جميع الناس ، ضد البقاء « غير الشخصى وحده ، بعد الموت[1] — نقول إنه بهذا قد تابع الكفاح الذى ظل مستمراً ثلاثة قرون ، الكفاح الذى قام به الصوفية فى الإسلام ، من أمثال المحاسبى والخرّاز والحلاج ، ضد كل قول بأن عالم العقل هو عالم الروح ، وهو القول الذى مال إليه الفلاسفة العرب من أتباع اليونان[2] . فمنذ المحاسبى صار « علم القلوب » فى مقابل « علم العقول » ، لأن مبدأ النزعة الصوفية يقوم على أساس دعوة إلى أعماق النفس ، لا على أساس تدرج فى بيئة عقلية خالصة . وفضل السهروردى فى هذه المجابهة المستمرة فيما بين الفلسفة والتصوف هو فى كونه قد أتى بجواب من عنده ، بواسطة فكرة النور كما أوحت بها إليه النبوّة الإيرانية القديمة . لكن بأية شروط ؟

لنستمع الآن إلى تصريح شخصى آخر نجده فى مستهلّ كتاب « حكمة الإشراق » .

وجه السهروردى الخطاب إلى « معشر صحبه » الذين التمسوا منه أن يكتب لهم هذا الكتاب فذكّرهم بأنه كتب من قبل رسائل عرض فيها مذاهب المشائيين ، وكانت بمثابة مدخل منطق ومجموعة قواعد للحكمة وآلة لها ، بيد أن أمثال هذه الجهود تذهب سُدًى[3] . وها هو ذا طريق أسلم وأقرب من تلك الطريقة المشائية ، طريق لم يسلكه بالتفكير المجرد والبحث الصرف ، ولكنه عرفه على نحو آخر يريد الآن أن يبين لإخوانه أسُسَه حتى لا يستطيع أى شاكّ أن يشككهم فيه . وهذا الطريق الذى حصل له بالذوق الباطن — أى التجربة الحكمية ، إن صح هذا التعبير (ذوق يناظرها فى اللاتينية Sapere) — هو « ذوق

---

(١) الكتاب السابق « الهيكل الثانى ، فى نهايته .

(٢) راجع ما سينيون : « بحث فى أصول المصطلح الصوفى فى الإسلام ص ٦١ وما يليها *Essai sur les origines du lexique de la mystique musulmane*

(٣) راجع ، « حكمة الإشراق » ص ١٢ .

إمام الحكمة ورئيسنا أفلاطن (اقرأ : أفلوطين) ، صاحب الأيد والنور ، وكذا مَنْ قبله زمان والد الحكماء هرمس إلى زمانه ، أى إلى زمان أفلاطن من عظماء الحكماء وأساطين الحكمة مثل أنباذقلس وفيثاغورث وغيرهما ... (وهى أيضاً) طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشادشور وبُوزُرْجمهر » (« حكمة الإشراق » ص ١٦ — ص ١٨) . وأقاويل كل هؤلاء القدماء كانت « رموزة » . والرموز والأمثال لا تفنّد — وقد كان هذا أيضاً رد سوريانوس ، أستاذ أبرقلس ، على اعتراضات أرسطو على أفلاطون — ، لذا يقول السهروردى : « لا رَدّ على الرمز » وذلك « لتوقف الرد على فهم المراد ، لكن المراد وهو باطن الرمز غير مفهوم ، والمفهوم وهو ظاهره غير مراد ، فالرد يكون على ظاهر أقاويلهم الغير المرادة دون المقاصد المرادة فلهذا لا يتوجه (الردُّ) على الرمز » (كما فى شرح قطب الدين الشيرازى على « حكمة الإشراق » ، ص ١٨)[1] .

وأحكم الحكماء المتألهين هو إذاً مَنْ يملك التجربة الذوقية ، أى أنه هو من يجمع بين معرفة المقالات الفلسفية وبين التجربة الباطنة للمذهب الصوفى . « وكتابنا هذا (« حكمة الإشراق ») لطالبى التألُّه والبحث . وليس للباحث الذى لم يتألّه ولم يطلب التألّه فيه نصيبٌ ، ولا نباحث فى هذا الكتاب ورموزه إلا مع المجتهد المتألّه أو الطالب للتألّه ... فمن أراد البحث وحده فعليه بطريقة المشائيين ، فإنها جُنة للبحث وحده ، محكمة ؛ وليس لنا معه كلام ومباحثة فى القواعد الإشراقية ، بل الإشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية » (« حكمة الإشراق » ، ص ٢٥ — ٢٦) . وفى كتاب آخر ، يؤكد السهروردى ويلح فى أنه « يجب على المستبصر أن يعتقد صحة النبوّات ، وأن أمثالهم تشير إلى الحقائق كما ورد فى المصحف : وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون » (سورة العنكبوت : ٤٢) » . ويستشهد الشيخ (السهروردى) كذلك بنصوص من الإنجيل ، فيقول : « وأنذر بعض النبوات : أريد أن أفتح فمى بالأمثال (متى ، ١٣ : ٣٥) ... كما أنذر المسيح حيث قال : « إنى أذهب إلى أبى وأبيكم ليبعث إليكم الفارقليط الذى ينبئكم بالتأويل (قارن يوحنا ، ١٤ : ١٦ ، ٢٦) »[2] . ثم نراه يكرر القول بأن الأمثال إذا نظر إليها من حيث الظاهرُ كانت

(١) الكتاب السابق ، ص ٢٨ ؛ ص ١٦ ، ص ١٨ إلى ٢٠ .
(٢) راجع « هياكل النور » ، الهيكل السابع .

خيالات زائفة ؛ لكن إذا نفذنا إلى باطنها فهل يمكن أن يكون معنى هذا ردّها إلى بيّنة تصورية منطقية ، ووضع شبه لوحة تعادل بين الأفكار ؟ لو كان الأمر هكذا ، لحذفنا الشرط الثانى من شروط المتأله . ولنتذكر ما قيل لنا عن الوجود الماهوى لكل نور ، والذى معرفته هى بعينها وجوده نفسه ، ولهذا فإن هذا الإدراك لا يمكن أن يكون « هو » إلا بوصفه « أنا » ، لا بوصفه موضوعاً أيا كان لرؤية نظرية . فالأمثال حكايات ومحاورات ، ونسج من السؤال والجواب . وفى مستهل الرسالة المسماة « أصوات أجنحة جبرائيل »[1] ، يجد الرائى نفسه فجأة خلال رؤيته الليلية فى حضرة « عشرة شيوخ حسان السيماء قد انتظموا هناك صفاً صفاً » ؛ وهؤلاء الحكماء يمثلون مراتب العقول المفارقة (الأنوار القاهرة) التى تهيمن على الأفلاك ، وكلها صامتة عنه ، ما عدا الأخير منها (وهو أقربها إليه) فإنه يقول له لما أن سأله عن سر ملازمة أولئك للصمت : « لأن أمثالكم ليسوا أهلاً لمحاورتهم . أنا لسانهم ؛ وأما هم فلا يكلمون أشباهك » . ويلوح تماماً أننا ﷺ بإزاء ذكرى الملائكة المفسرين الذين نجدهم فى مذهب أبرقلس يفسّرون ويكشفون للنفوس الإنسانية عما هو الصمت بالنسبة إلى هذه النفوس ، وما هو ما لا يعبر عنه عند الملائكة وعند الآلهة فى النظام الأعلى[2] . والغرض المعين الذى يهدف إليه السهروردى فى كل هذه الرسالة هو أن « يوحى » وأن يشعر بأن اكتشاف معنى الأمثال التى تحتويها مقصور على وساطة روح القدس ، أو جبرائيل ، وعلى لقاء و إلقاء السمع[3] . وليس هذا فعل تعقل مجرد بسيط . و بعبارة أخرى ، نشاهد أن جبرائيل يقيم حد عالم البشر الذى بعده لا يمكن الإدراك بدون مدده وعونه . والانتقال إلى الأقوال فى صورة أمثال يحدد نسبة لا تصير ممكنة إلا بوحى ؛ لكن هذا الوحى حينئذ سيجعل كل عناصر المذهب التى أتينا على عرضها حتى الآن عالية على نفسها ؛ وسيضع حداً — على عكس كل واحدية فلسفية — لنسب المكان والزمان ومظاهرهما ، وسيكون هذا محك التوحيد . ولهذا فإن مَلَك

(١) النص والترجمة منشوران فى « المجلة الآسيوية » *Journal Asiatique* ، يونيو — سبتمبر سنة ١٩٣٥ ص ٤٤ وص ٦٦ [راجع الترجمة العربية فى ملحق هذا البحث] .

(٢) راجع أبرقلس : « شرح على طيماوس » ، نشر ديل ج ١ ص ٣٤١ Proclus : *In Timaeum*, ed. Diehl ثم « فى وجود الشر » ، نشر كوزان . *De Malorum Subsistentia*, ﷺ. Cousin

(٣) فيما يتصل بهذا الفعل الإدراكى فقهم : « إلقاء السمع » ، راجع « المجلة الآسيوية » *JA* ، الموضع السالف ، ص ١٧ تعليق .

هذا الوحى يجب أن يستثير حادثة واقعية ، لا مجرّد بينة رؤية فحسب .

٣ — التوعير

لكن ماذا عسى أن يكون مدى هذا الحادث الذى له من الواقعية ما يجعله يَكْشِف عن الجوهر الحقيق للواقع ؟ لا شك أننا هنا عند النقطة الأدق الأخطر بالنسبة إلى كل جهد فى التفسير ، حيث التوحيد يلقى بالموحَّد ، حينما يُكشف له « سِرُّ السرِّ » ، فى هذه الحال الباطنة التى يصفها المصطلح الصوفى بأنها حال « فناء » و « بقاء » فى آن واحد . ولا شك كذلك فى أننا نعرف هذا الموقف أيضاً فى التصوف النظرى فى الغرب ، كما يتمثل عند رجل كالسيد إكْهَرْت — ومن السيد إكهرت حتى شلنج استأنف اللاهوت النظرى هذه المسائل التقليدية . ولعله مما يدعو إلى الأسف أن الكتب الكلامية والصوفية ، العربية أو الفارسية ، وعددها هائل ، قد ظل مجهولا غير معلوم إلا قليلا ؛ ويمكن أن يقال كذلك من ناحية أخرى إنه إذا كان ثمت شَرَك ديالكتيكى منصوب أمام صوفية التوحيد ، فإن التفسير النفسانى والفلسفى المتعلق بحالتهم هو الأولى منهم هم أنفسهم بأن يكون قد وقع فيه . وخطيئة إبليس ، وهى أنه تجنب النور معتقداً أنه يرى نور نفسه[1] ، تنسبها إليهم أمثال هذه التفسيرات ، مع أنهم فرائس للظهر أو لميلهم الخاص ، فهم لهذا يحتملون هذه الخطيئة وهم المسئولون عنها . وكثيراً ما يحدث أن تكون المرحلة النهائية لهؤلاء المتصوفة راجعة — بلا تمييز — إلى صورة واحدية للفكر اعتقد أمثال ابن عربى وابن تيمية فى الإسلام أنهما وجداها فى الحلاج والسهروردى ، الأول (ابن عربى) فرحاً منه بها ، والثانى (ابن تيمية) ليحكم بإدانتهم حكماً لا استئناف له . ومن الحق أن ثمت شركاً ! ومن الحق كذلك أن موقف هؤلاء الصوفية لا يعطيهم أى « تبرير » منطق ممكن ، يقدم لهم ضماناً ضد تكفير الشرع لهم . فإذا شاء بحثنا هذا أن يميز ويبين كيف أن إخلاصهم نفسه هو الذى يجعل منهم مضطهدين منفيين ، فيجب عليه أولا أن يوضح « مَنْ » هى فى نظرهم الذات الواحدة التى تنطق بالتوحيد عن حق .

---

(١) فبعميه هذا النور لأنه يحجب ؛ راجع ماسينيون ، « عذاب الحلاج » ، ص ٧١٢ ، ص ٨٧٥ .

وعلينا ، من أجل فهم أمثال هذه « الأحوال » ، أن نبدأ مما يظهر فيها كأساس ومبدأ لتلك التجربة الذوقية التي تضاد البحث النظري . إن تفتّح النزعات الصوفية في الإسلام ينشأ عن استبطان تجريبي ، عن تحقيق باطن شخصي لمعنى ومعاني « الكتاب » الذي هو بمثابة أساس الملّة . وإنه لمن التبسيط المضلّل لحقيقة هذا التحقيق أن نقنع بالقول بقيام تعارض في تفسير القرآن — وكذلك في تفسير الكتاب المقدس — بين تيار تفسير بحسب الظاهر و بين تيار تأويل بحسب الباطن . وهناك المبدأ الذي وضعه السهروردي ، وفي إدراكه ما يصوننا عن الخلط بين « الأمثال » التي يستعملها و بين ما يدعى عادة باسم « الرموز » ؛ ومن ناحية أخرى فإن في إدراكه أيضاً ما يكشف لنا عن مبدأ هذا النوع من الكتابة على هيئة « حكايات » ، وهو النوع الذي حل محل الكتابة التعليمية المذهبية المنظمة . صرح السهروردي في « كلمة التصوف » قائلا : اقرأ الكتاب بوجدٍ وطرب وفكر . واقرأ القرآن كأنه نزل في شأنك[1] .

وهذا القول يحدد إذاً ظاهرة التفسير ، فهو يجعل حقيقة التفسير « فردية » ، ويحول بين انحدارها إلى مرتبة « التعميم » الخاصة بالرموز ، مرتبة البيّنة القابلة لأن يدركها مباشرةً كل إنسان ، حتى لو كان تطبيقها يمكن أن يتبدى له على أنه نَقْل « رمزي » وتخفيف من الحرفية التي يحاول هذا النقل أن يشيع فيها الحياة . وهذا التطبيق هو الذي يحدد « مراتب تصدُّر المسائل » التي تحدثنا عنها من قبل ، وهو الذي يمنعنا من رد هذه المسائل والبواعث إلى أمور مطروقة عادية ،

(١) في « كلمة التصوف » الفصل الأخير عند نهايته . وهذا هو مبدأ الفهم « المجازي » ، وهو بعيد عن التفسير الحرفي وعن التفسير الرمزي . وقد أشار السهروردي إلى أهميته ، في كتابه هذا ، الفصل الأول .

أما فيما يتصل بالمسائل التي أثارتها الدراسة التجريبية للنحو العربي عند الصوفية ، فراجع ماسينيون ، « عذاب الحلاج » ، ص ٦٩٩ وما يليها ، و ص ٧١٠ وما يليها . وقصدت هنا بقولي « مجازي » ما لعل الأفضل — كما نرتفع من خلال الأقوال السالفة إلى تأثير سهل التستري (المتوفى سنة ٢٨٣ هـ = سنة ٨٩٦ م) — نقول ما لعل الأفضل أن يسمى الفهم « المطلع » (راجع ، الكتاب السابق ص ٧٠٣ — ص ٧١٠) . لكننا إذا وضعنا الأساس التفسيري « لظاهرية الكتاب » التي جعلها هذا البحث نقطة ابتدائه ، تحددت أساليب التفسير وتفرّعت ؛ وهنالك لا بد من عمل رئيسي يضع أوجه التوافق ويبحث فيما هو مشترك بين أساليب التفسير الناشئة عن استبطان كل من الكتاب المقدس والقرآن على التوالي . وفي نيتي أن أعود إلى هذه المسألة في موضع آخر ، وفضلا عن هذا فإن السهروردي كان شافعي المذهب ، وهي مسألة لا تخلو من الأهمية بالنسبة إلى تصور الرابطة بين « النسبة » و « المسمّى » (قارن النزعة ذات المذهب الظاهري في حالة ابن عربي) .

يمكن تعرّفها بيسر ، ويمكن مقارنتها ، بعد ردّها على هذا النحو ، فيما بين أوساط معلومة متعددة . وهو إذاً الذى إذا ما مورس حَدّد تفسير السهروردى بإزاء موقف وأساليب التفسير الفنية عند آخر جيل من الأفلاطونية المحدثة ، ممن فسروا مجموع مؤلفات أفلاطون والكتب المستورة . وأخيراً نرى أن هذا التطبيق يبين « اتجاهاً » يقيمه لا على قياس أو استدلال كما يفعل المدرسيون أو الفقهاء ، وإنما على التمثّل الباطن لمضمون النصوص القرآنية ؛ بيد أنه ليس فى الوسع تقديم صورة إجمالية له ذات طابع عام .

لكن أين يجب البحث عن مصدره ؟ سنقتصر على التذكير هنا بالدور العظيم الذى قامت به المدرسة السالمية فى الحياة الروحية فى الإسلام ، وهى المدرسة التى أسسها سهل التُسْتَرى (المتوفى سنة ٢٨٣ هـ = سنة ٨٩٦ م) . ولقد كان لإنتاج أكبر رجال هذه المدرسة ، وهو المتكلم الصوفى المعروف أبو طالب المكّى (المتوفى سنة ٣٨٠هـ = سنة ٩٩٠م)[١] أثر عظيم فى الغزالى (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ = سنة ١١١١ م) وفى ابن عربى (المتوفى سنة ٦٣٨ هـ = سنة ١٢٤٠ م) . واقتران هذين الاسمين شاهد على أن المذهب قد حقق — أى جعل حقاً — مقتضى الإيمان ، وعلى أنه كان يكفى قلب ، أو بالأحرى كان لا بد من حدوث قلب ديالكتيكى لجعل هذا المقتضى مليئاً بالنتائج الواحدية[٢] ، — وهذا هو ما احتاط منه السهروردى بعناية . ولكى نفهم السبب فى كثرة ورود اسم أبى طالب المكى عند السهروردى ، علينا أن نذكّر هنا بالمقالة الرابعة عشرة من مقالات السالمية : « إن الله يقرأ على لسان كل قارئ ، وإنهم إذا سمعوا القرآن من قارئ فإنما يسمعونه من الله »[٣] . فهل هذه المقالة هى الأساس فى المقالة التى سمعنا السهروردى يقول بها ؟ على كل حال ، هناك رابطة تقوم على أساس أن تطبيق أو تحقيق إحداهما أو الأخرى لا يصبح ممكناً إلا بشرط أن يكون الله نفسه هو الذى يخلق فى كل لحظة ، وفقاً للأحوال ، الحرف المسموع الملفوظ ، والمعنى الذى يقرأ به ويُلفَظ .

(١) راجع ماسينيون : « مجموع نصوص غير منشورة خاصة بالصوفية فى الإسلام » *Recueil de textes inédits* ص ٣٩ — ص ٤٢ . وفيما يتصل بالاقتباسات التى أوردها السهروردى عن « قوت القلوب » لأبى طالب المكّى ، راجع خصوصاً « كلمة التصوف » ، الفصل الثالث والخامس ، « ورسالت لغات موران » (رسالة لغات النمل) ، الفصل الثانى .

(٢) راجع : « مجموع نصوص » ، ص ٤١ (رواية ابن عربى للمقالة الخامسة) .

(٣) الكتاب السابق ، ص ٤٠ .

فما تقتضيه هاتان المقالتان فى ارتباطهما يزيل إذاً فى آن واحد كل سيادة للتفسير الرمزى وكل تحكم للتفسير الحرفى . ومعنى الأمثال ، وهى لا يفسرها ولا يعلم معناها إلا الله وحده (أو الفارقليط ، كما قال السهروردى أيضاً) هو على نحو لا يبدو إلا فى هذه الرابطة الفعلية دائماً . لكن إذا كان عليك ، من ناحية ، أن « تقرأ القرآن كأنه نزل فى شأنك » ، ومن ناحية أخرى إذا كان الله هو الذى يقرأ بلسانك التنزيل ، وإلا لم تستطع النطق به ، فستقوم هنا مشكلة معرفة « من » هو القارئ حقاً ، من هو الذى يقص هذه الحكايات ، وبعبارة أخرى من هو إذاً صاحب الحق فى « الحكاية »[1] . ومصير هذه الكلمة الأخيرة فى اللغة العربية يقرب بين معان مختلفة لا يستطيع مفهوم كلمة Histoire فى لغاتنا (الأوربية) أن يدل عليه . فأصلها الاشتقاق يدل على المحاكاة ، والتقليد والتمثيل (فى اليونانية mimesis) . وهى تدل فى النحو العربى على إيراد المجيب لفظ استخدمه السائل فى سؤاله ، بوضعه فى الموضع الذى كان عليه هو — أى السائل — أن يضعه فيه[2] . وفى هذا يتعرض الجواب ، « الذى حاكى » السؤال المسموع فى صورته الأصلية ، لخطأ فى التركيب النحوى . وليس المجال هنا مجال التحدث عن كيفية اتخاذ هذه الكلمة لمعنى المناظر للفظين histoire و récit (تاريخ ، قصة) فى لغتنا[3] . لكن بوضعنا السؤال عن « الحق فى الحكاية » ، كما انتهينا

(١) « الحكاية عن الماضى ، منقولة إلى الحاضر » ، و « الانتقال من القول غير المباشر إلى القول المباشر » ، راجع ماسينيون (الذى وضع مسألة لأول مرة من وجهة النظر هذه) ، « عذاب الحلاج » ، ص ٥٢٢ ، و ص ٥٧٦ .

(٢) راجع دى ساسى ، « منتخبات عربية » ، باريس سنة ١٨٢٩ ، ص ٣٤٢ — ص ٣٤٣ ، *De Sacy , Chrestomathie grammaticale arabe* . والمؤلف يترجم هذه العبارة إلى اللاتينية هكذا : Ambos puto = Koreischitas ? — non sunt Koreischitas . وهذه الحالة ، أعنى أن تبدو ظاهرة « تزمين » الفعل عند النحويين العرب مسألة تصبح عند الصوفى ، هنا بأثير سائل ، مسألة جواز قراءته ، أو إمكان إجازته ، نقول إن هذه الحالة ليست الوحيدة من بين الأحوال التى نشاهد فيها أنه من هذه المعلومات التى تقدمها اللغة العربية والتأمل فيها تنبثق مثلما كل يجب على الفلسفة بما هى فلسفة أن تعالجها هنا بالاشتراك مع غيرها . فالمسألة هنا هى مسألة « وجوديات التاريخ » . راجع ما حاولنا أن نشير إليه فى الفرنسية بتمييزنا بين historial و historique | الأول يشير إلى الحدوث Geschehen بوصفه التركيب الخاص بالآنية كل الخصوص ، هذه الآنية التى تجعل من الممكن « تاريخ » العالم أى جعله ذا تاريخ ، وهذا معنى اللفظ الثانى | ، ونحن نترجم مارتن هيدجر . وذلك فى كتابنا : « ما الميتافيزيقا ؟ يتلوه مقتبسات عن الوجود والزمان » باريس سنة ١٩٣٨ *Qu'est-ce que la Métaphysique, suivi d'extraits sur l'Etre et le Temps*

(٣) راجع البحث الذى كتبه ا . ب . مكدونلد فى « دائرة المعارف الإسلامية » ؛ لكن لا تزال فى حاجة بعد إلى بحوث أخرى طويلة .

إليه ، هل يجب القول إذاً بأن « الحاكى » مقضيٌّ عليه بحكم وظيفته هذه بالخطأ ، وما هو معنى « الحكاية » ؟ والمشكلة هنا هى مشكلة معرفة كيفية حدوث « الانتقال من الماضى التام إلى الماضى الناقص » (بالمعنى الوجودى والمعنى النحوى معاً) ، ولا بد لنا هنا من الرجوع إلى تحويل « الزمان » كما يتحقق فى رسالة المؤلف الصغيرة : « الغُربة الغربية » : كيف « يتمثل » فيه المصنِّف الإشارات القرآنية ، وبخاصة سورة الكهف ، بحكايته لها بضمير المتكلم (راجع ما سنقوله بعد) . والحق فى الحكاية يفترض الحق فى الجواب (القول المباشر) ، وهذا الجواب (أو القول المباشر) هو الذى تتضمنه ممارسة طريقة التفسير السهروردية مما يمثل حاله بحال الحلاج تماماً . وفى هذا يجب البحث عن « السر » فى هذه الرسائل المكتوبة على هيئة أمثال ، لا على شكل مباحث تعليمية تأثيرها الفعلى يظل دائماً بالقوة فحسب . ومقالة السهروردى الخاصة بقراءة « الكتاب » (القرآن) و بشروط حقيقته « الفعلية » ، وهى مقالة هيأها من قبل تكوين طويل لعلم الكلام فى الإسلام ، تدعو إذاً إلى إثارة مسألة « الزمان » و « الذات » ، كما يضعها التعبير عن الفكر فى العربية . فإذا كان عندنا (الأوربيين) أن حالة « التتابع التاريخى » تكوّن حالة ممتازة ، هى حالة تتابع يستمر نامياً فى اتجاه خطى مفروض ، ويمكن تحقيقه فى كل حالة من حيث « تعيينه الزمنى » كما هو ، فإننا نجد على العكس من هذا أن الفكر فى العربية يمتاز خصوصاً بأنه يجعل حالة التتابع هذه تدخل كحالة من بين غيرها من حالات المقدم والتالى ، وهى حالات تتوقف « حقيقتها » فى كل حالة على الإرادة الإلهية التى تهبها الوجود . ولهذا فإن المبدأ الذى رأيناه منطوقاً به بدقة مدهشة ، يقتادنا نهائياً إلى « سرّ الربوبية » ، أعنى إلى ذلك الحق الأسمى الذى لا يملكه إلا الذات الإلهية ، بحق قول : « أنا » ، ومنحه مؤقتاً المؤمن . ومن هذا نستطيع أن ندرك الرابطة بين هذا و بين التعريف الذى وضعه السهروردى للنور الظاهر من حيث كونه ماهية ليست لها مطلقاً صورة « هو » . وعلى هذا فإذا كانت القراءة الحقيقية للقرآن هى قولاً مباشراً (جواباً) وإذا كان « الأنا » الإلهى هو وحده الذى يملك هذا الحق ويحتفظ به فى وجوده إلى أعلى درجة ، فيجب إذاً على المؤمن الذى منح مؤقتاً هذا الحق ألا ينسبه إلى نفسه ، وألا يعميه « أناه » الخاص ، وألا يضع نفسه موضع « هو » ، ومع هذا فيجب عليه حقاً أن يقرأ . لكن كما أن هذه المسألة تثار ، وهى : كيف يمكن القارئ ،

« الحاكى » ، أن يكون كذلك ، اللهم إلا على حساب خطأ فى التركيب النحوى ، كذلك تثار هذه المسألة الأخرى : كيف ينطق بشهادة التوحيد ، دون أن يشهد الناطق على نفسه (يشهد بأنه « الشاهد ! ») . ومأساة رسالة رجل كالحلاج أو السهروردى هى فى أن رسالة الوحدانية المطلقة الكاملة لا يمكن أن تتم دون أن تجلب عليه التكفير ، ولا يظل مخلصاً مؤمناً إلا تحت مظاهر الكفر والجحود .

أمّا وقد تبيّنا ينبوع — أو بالأحرى هاوية — المسألة على هذا النحو ، فلندرس بعناية بعض التعريفات التى وضعها السهروردى . ففى كتاب « كلمة التصوف » أيضاً يقول[1] : إن التوحيد لا يقصد « ما انتشر عن إدراك فقه بالوحدانية الذاتية والقيومية ، وإنما يعنى تجريد الكلمة (الصغرى ، وهى النفس) عن علائق الأجسام فى المكان ، حتى ينطوى فى الربوبية القيومية كلّ نظر فى مبادئ الوجود ومراتبه ؛ ولا مقام وراء هـذا المقام ، وإن كان فيها مراتب .

ولنستظهر منذ الآن الإشارة إلى هذا العلوّ الذى يتم به « انطواء » المكان ؛ وينافضه كل تفسير واحدى يدّعى رد التفاضلات المكانية بواسطة فعل من الفكر المحض . ولننظر إذاً فى كيف أن « الحكيم المتألّه » عند السهروردى يكون دائماً على ارتباط وثيق بالصوفى المجرّب الذى يتذوق . ولهذا نلخص هنا رسالة صغيرة من شأنها أيضاً أن تعلمنا أن نستخدم فى الفرنسية هذا اللفظ « sp culatif » وفقاً لمعناه الاشتقاق (*speculum* = مرآة) وأن نترك المعنى الجارى الناشئ عن تركيب فيه كثير من التمويه . وهذه الرسالة عنوانها : « كشف الغطا لإخوان الصفا[2] » . وفيها أن ثمت درجات للحكمة النظرية أربعاً تترتب على النحو التالى :

أولا — إن المعلول هو فى ذاته تمثيل ، ومرآة مصقولة الوجه . والمرآة لا قدرة لها إلا

---

(١) راجع « كلمة التصوف » ، الفصل الرابع والعشرين ، وفيها تعريفات المصطلحات السهروردية .

(٢) « رسالة كشف الغطا لإخوان الصفا » ، رقم ٢٠ فى الثبت الذى وضعه رتر . وفى منطوق العنوان نوع من التذكير بإخوان الصفا فى البصرة ؛ ومشكلة الصلة تقوم خصوصاً على أساس مقياس مقدار الاشتراك فى المصطلح ، وهو مقدار لم يحدد بعد . والتعليل الوارد هنا قد قدنا به هنا وفقاً لمخطوطات راغب ١٤٨٠ ، ورقة ٣٠٧ أ — ب .

على المحاكاة («الحكاية» !)، على تمثيل الصورة التى تنعكس عليها. فمن يَنْسَ وهو ينظر فى المرآة أن يحسب أن وجوده خلو من كل صورة، ينسبْ وجود الصورة التى يشاهدها فيها إلى وجودها نفسه فى المرآة. وعلى العكس نجد أن من يعرفْ ما هى المرآة يُرْجِعْ الصورة التى يشاهدها فيها إلى الشخص الخارج عن المرآة. فلننظر إذاً إلى مجموع الكائنات الحادثة على أنها انعكاسات مشاهَدة فى مرآة ! ولا تَعْزُ كمالاتها إلى هذه الانعكاسات، بل انظر إليهم جميعاً كمرآة وحيدة، تبلغْ مرتبة «أهل المشاهدة».

ثانياً — وفى مرتبة أعلى ستفهم أن معرفتك أو إدراكك لا يتميز من ماهيتك (أى أن «معرفته» هى عين «وجوده») ؛ وأن وجودك ينطوى إذاً على كل موضوعات إدراكك. هنالك تصير أنت نفسك «المرآة» ؛ لا تتأمل الوجود الذاتى فى شىء آخر غيرك أنت.

ثالثا — والآن فلتفهم إمكان «ماهيتك»، وتفهم أن هويتها مع نفسها وكونها «هى هى»، لا تملك وجودها بذاتها. ولا تتخذها بمثابة مكان تنظر منه إلى الأشياء، بل انظر إليها كلها على أنها إشعاعات للحضرة الأحدية، وأنت تظل الشاهد على هذه الإشعاعات.

رابعاً — وأخيراً، المرتبة النهائية. فطنتَ نظرك عن ماهيتك، من حيث كونُ هذه محلّ الموجودات وأن «وجود» الأشياء قائم بها. وها أنت ذا قد بلغت مرتبة يستحيل فيها بقاء «وجودك» من حيث كونه الذات التى تعرف الأشياء. هنالك ينكشف لك أن الذات الوحيدة العارفة هى الله تعالى، له الحمد !

وهذا الموجز الصغير يبيّن لنا كيف أن النصّ يحمل بطريقة دقيقة مدهشة كل مسالك الفكر والوجود نحو «الكشف» الحقيق وتحقيق الذات الأحدية الإلهية. وعرض المؤلف لا يقتصر على مجرد «بحث ظاهرياتى» ! إنما يريد تحقيق الحقيقة الفعلية للتوحيد بكل دقته. وتمت رسالة أخرى خُصِّصت لعرض المذهب الصوفى وفيها تحديد لهذا السلوك بعقدها مقارنات توضح المسألة بلا مدعاة لأى لبس. وهى «رسالة صَفِير سيمُرْغ»[1] ؛ وفيها بيان

(١) «رسالت صفير سيمرغ» (بالفارسية) ـ ثبت رتر، تحت رقم ١٨ ؛ وقد نشرها انتيس وخَتّك فى «ثلاث رسائل» Spies-Khattak: *Three Treatises* ؛ ترجمة فرنسية فى مجلة هرمس *Hermès*، السلسلة الثالثة، ٣، ١٩٣٩. والنص الذى حللناه هنا هو الفصل الأول من القسم الثانى.

وجوب نسيان الصوفى ذاته ، بل ونسيان نسيانه : « فطالما كان الناس مقتصرين على المعرفة بقوا بعيدين عن الهدف ؛ وهذه الحال تعدّ من الشّرك المقنّع . كلا ، إن الإنسان لا يبلغ الكمال إلا فى اللحظة التى يُفنى فيها معرفته فى العارف ، لأن الذى يرضى بمعرفته رضاه بالعارف الذى يعرفه ، لا يزال فى حال من اتجه قصده إلى المعرفة نفسها » .

وتمت أربع درجات تتدرج حتى الكمال النهائى للتوحيد الذى يكوّن درجة خامسة ، هى الحد النهائى :

أولا — درجة من يقولون : لا إله إلا الله . وهى درجة سائر الناس ممن لا يضيفون الألوهية إلا إلى الله .

ثانياً — ومن يقولون : لا هو إلا هو . وهؤلاء ينفون عن « الهو » الإلهى كل أنواع « الهو » ، أعنى أنه لا أحد غيره « هو » يقدر على أن يسميه « هو » ، لأن كل « هو » يصدر منه ويشتق منه .

ثالثاً — ومن يقولون : لا أنت إلا أنت . والذين ينطقون بهذا أسمى من السابقين ، لأنهم لا يسمون الله بضمير الغائب وكأنه شىء غائب ، وينكرون كل « أنت » تريد أن تشهد على نفسها بهذا .

رابعاً — لكن كل من يخاطب تقوم بينه وبين من يخاطبه مسافة؛ وهو لهذا «مشرك» لأنه يقول بوجود الثنائية وجوداً فعلياً . ولهذا فإن الصيغة التى يكمل بها التوحيد هى : « لا أنا إلا أنا » .

بيد أن هذه الصيغة تعد كفراً إلا عند من تذوقوا معنى هذه المقالات التى حاولنا تحليل ما فيها وعرفوا كيف أن « أنا » عند الصوفى ليس هذا « الأنا » الذى يقول : « أنا » ، وإنما هو : الأنا الذى فصل عن الأنا ، « أنا » تجاوزاً من الله إلى الإنسان « أى تقال على الإنسان على سبيل المجاز[1] . ولكن هذا المظهر الدالّ على الكفر وما يبرره من إدانة هو بعينه ما يدفعه المؤمن ثمناً وفداء لهذا اللطف الذى دُعى إلى التنعم به . ولهذا يضيف السهروردى قائلا إن هذه الصيغ كلها ليست بعد إلا حُجُباً ، والمتقدمون فى الطريق يُغرقون هذه

(١) راجع ، ماسينيون : « عذاب الحلاج » *Passion* ، ص ٥٢١ — ص ٥٢٢ .

الكلمات الثلاث (هو ، أنت ، أنا) فى بحر الفناء ؛ هنالك تسقط الأوامر والنواهى ، وتختفى كل إشارة ، « كل شىء هالكٌ إلا وَجْهَه » (سورة القصص : ٨٨)[١] .

وهذا التوحيد « للواحد » لايتم إذاً بعملية يكفى فيها أن تكون موافقة لاتحاد العقل الإنسانى بالعقل الفعّال الذى يتحدث عنه الفلاسفة الخُلّص ؛ ولهذا السبب فإنه يعلو على اعتراض ابن سينا على إمكان الاتحاد الصوفى . ذلك أن ابن سينا قد خلط بين الوحدة الوجودية والوحدة العددية[٢] ، ولعل هذا الخلط أن يكون هو القلب الذى لا مفر منه والذى يجعله التفكير الفلسفى يحدث لحقيقة التجربة الصوفية « بمعارضتها (أو بأن يستبدل بها) بمضادٍ ديالكتيكى هناك حيث يستشعر « الفناء » على أنه شرط « البقاء » ، أى شرط السرور « بالاثنينية » مع الله[٣] . ولهذا فإنه عند ابن سينا مثلا أن الماهية المخلوقة لا يمكن أن تتقبل إشعاع الجمال الإلهى ، لأن هذا الأخير يبدولها دائماً محجوباً بحجاب . ومن هنا كان الجهد لإقامة فكرة الحب الصوفى على فكرة عن الحب أكثر عموماً ، وهو جهد يفضى إلى لقاء وتوفيق بين الحب الصوفى والحب الدنيوى . فإذا كان الحب ينزل من السماء كنور إلهى خلال الدرجات النزولية للموجودات ، فليس ثمت على الأقل مواجهة تضع صاحبها فى خطر الخروج عن ذاته ، فالماهية المخلوقة يمكن ، حسبما تشاء ، أن تنتقل من « تصوير » إلى آخر ، وأن تتصرف ، كذات ، فى اعتبارات تكون فى تبادل ديالكتيكى . وعكس هذا تماماً هوما يحدث عند الحلاج والسهروردى ، وفقاً لإلهام يهمل التوفيقات ويحيل فكرة الحب الدنيوى نفسها . والحجاب نفسه ماهو إلا شرط للحب ، ولكنه « الأنا » ، المخلوق ، هو عينه هذا الحجاب ، وهو الذى يجب عليه إذاً أن يقبل التضحية بنفسه ، ويجْذَب .

وكثرة ورود النصوص الحلاجية فى ثنايا مؤلفات السهروردى تشهد بأن هذا الأخير كان شاعراً بالرابطة التى تربط بين حالة الحلاج وحالته هو الخاصة ! ولن تفهم شخصية

(١) قارن « أخبار الحلاج » نشرها وترجمها لوى ماسينيون وپاول كراوس ، پاريس سنة ١٩٣٦ تحت رقم ٥٢ : « قال الحلاج : ما وحّد الله غيرُ الله ، وما عرف حقيقة التوحيد غير رسول الله » .

(٢) راجع فى ماسينيون : مجموع نصوص *Recueil de textes* ص ١٨٩ ، نص ابن سينا .

(٣) شرح نصير الدين الطوسى ، ورد فى « عذاب الحلاج » ، ص ٥٢٥ ، تعليق ٣ .

السهروردى ولا إنتاجه على تمامها بدون هذه الرابطة ، وهنالك يتعرض المرء لخطأ ألا يرى فى المذهب الإشراقى غير تركيب براق لعناصر حضارية متباينة . وهاك واحدة من هـذه الاقتباسات التى فى لهجتها الحادّة ما يوضح لنا المسألة التى أكدناها هنا[١] :

بَدا لك سرٌّ طال عنك اكتتامُه ولاح صباحٌ كنتَ أنت ظلامَه
وأنت حجاب القلب عن سِرّ غيبه ولولاك لم يَطبع عليك ختامَه

وقد أمكن السهروردى القول بأن كل الحكماء الذين يعد نفسه ورثتهم كانوا على اتفاق فى مسألة التوحيد . لكن يجب أن نؤكد أن هذا التوحيد كان عند السهروردى يتبدّى بكل ما يقتضيه ، حتى الاستشهاد ، والاستحالة على المؤمن أن يبرر لنفسه ضرورته ، أى بكل خصائصه الحلاجية . ولنقارن الآن التناقض الباطن الذى يتضمنه — وصورته الأولية توجد معكوسة فى حالة إبليس — كما يصفه الحلاج[٢] : « اعلم أن العبد إذا وحّد ربّه تعالى فقد أثبت نفسَه[٣] . ومن أثبت نفسَه فقد أتى بالشِّرك الخفى . وإنما الله تعالى هو الذى وَحَّد نفسَه على لسان مَن شاء مِن خَلْقه[٤] » . ويناظر استحالة الإشارة إلى الله كأنه شىء وقَرْنِ تجليه نفسه برمز ، القضاء على كل المميزات العقلية أو الحسية التى تكون « الأنا » ، الهُوية الإنسانية ، ومعنى هـذا تجريد العقل بل والقلب أيضاً . وفى دعاء مشهور أورده السهروردى سراراً[٥] ، يقول الحلاج :

فأين ذاتُك عنّى حيث كنت أرى ؟ فقد تبـيَّنَ ذاتى حيثُ لا أينِ

---

(١) حفظها لنا الدواني . أحد الذين شرحوا السهروردى . راجع النص والترجمة فى « ديوان الحلاج » ، نشرة ماسينيون ، سنة ١٩٣١ ، ص ٨٦ ، برقم ٥٢ .

(٢) فى جوابه عن سؤال النهروانى لما أن سأله أن يفيده بكلمة من التوحيد ، « أخبار الحلاج » ، برقم ٦٢ .

(٣) قارن « أخبار الحلاج » ، برقم ٥٠ (= الديوان » ، برقم ٥٥) .

هُويةٌ لك فى لاتفنى أبداً كلى على الكلّ تلبيس بوجهين

(أى : هويتك تتمثل فى أعماق وجودى أبداً ، فادعاء إضافة كلى إلى الكل إنما هو وهم مزدوج) .

(٤) قارن « أخبار الحلاج » ، برقم ٦٣ : سئل الحلاج عن التوحيد فقال إنه : « تمييز المحدث عن القدَم ، ثم الإعراض عن الحدث والإقبال على القدم » .

(٥) « الديوان » ، برقم ٥٥ (= أخبار الحلاج » ، برقم ٥٠) . وهو هنا يدعو الله لتخليصه من هويته . وفيما يتصل بالأبيات المذكورة هنا يضاف إلى الإشارة إلى « كلمة التصوف » (الفصل الثالث) الإشارة إلى « الألواح العمادية » مخطوطات برلين ، ورقة رقم ١٥٣ !

وبمناسبة هـذا الدعاء الذى يسأل فيه الحلاجُ الله قائلاً :

بينى وبينك أنىّ يزاحمنى فارفعْ بأنيّتك أنيّتى من البَيْن

يلاحظ السهروردى أن الحلاج ، وقد سأل الله بهذا البيت أن يرفع هذه البقية ، قد أعطى حق « تصرف الأغيار فى دمه »[١] .

ومن هنا فإن كل إشارات الأمثال وكل نتائج كتاباته التعليمية تكذّب التفسيرات المفرضة ، سواء منها ما فيه قدح وما فيه مدح من أمثال تفسيرات ابن تيمية وابن عربى[٢] ، وهى التى تتجه بمذهب السهروردى اتجاها نحو مذهب الواحدية ، نقول إن كل تلك الإشارات والنتائج تنحو نحو عرض فكرة «انطواء» كل النِّسَب المكانية التى تدع للفكر المنطق ملاذاً وتمكن من الامتثال النظرى . ولقد صنع السهروردى فى الفارسية لفظ « تا كوخا أباد » (البلد الذى لا أين له ، أو المكان غير المتمكّن !) ؛ ونحن نجده فى ثلاث من رسائله المكتوبة على شكل أمثال . ففى استهلال رسالة « مؤنس العشاق » نشاهد ثلاثاً أشخاصه القلق والشهوة والجمال . فالقلق يجعل الشهوة فى تعلق بالجمال الإلهى ، ومن هذا التعلق ولد الكون كله . وهو الذى يأتى لزيارة يعقوب فى بلاد كنعان ، وحين يسأله يعقوب من أين أتى ، يجيبه : « أنا قادم من تا كوخا أباد »[٣] . والحكيم الذى يسأله الراوى فى رسالة « أصوات أجنحة جبرائيل » يجيب مشيراً إلى إخوانه المصطفين فى صفوف أسبق منه ، قائلاً : « قد وصلنا إليك من تا كوخا أباد (من حيث أين لا أين) »[٤] ، وبقية الحديث كلها تتجه إلى نفس هذا المعنى الغريب (هذا المكان غير المتمكّن) . وأخيراً نشاهد فى رسالة « لغات مورمان » (لغات النمل) أن السهروردى يذكر أن أبا طالب المكّى قال عن الرسول ، كما قال أيضاً عن شيخه الحسن بن سالم ، إن المكان انطوى عليه (كأنه بساط طوى عليه) ، أى

---

(١) راجع ، « عقاب الحلاج » ، ص ٥٢٢ ، تعليق ٣ ، وكذلك « أربعة نصوص غير منشورة خاصة بثبت مؤلفات الحلاج » باريس سنة ١٩١٤ ، ص ٨١ ، ص ٢٣ — ص ٢٥ : L. Massignon *Quatre textes inédits relatifs à la bibliographie de al Hallâj*

(٢) راجع « أخبار الحلاج » ص ٥٢ تعليق ٦ .

(٣) « رسالة : مؤنس العشاق » ، راجع ترجمتها الفرنسية فى « مباحث فلسفية » *Recherches Philosophiques* سنة ١٩٣٢ — ١٩٣٣ ، ص ٤٠٠ .

(٤) راجع النص والترجمة فى « المجلة الآسيوية » *JA* ، ص ٤١ ص ٥ — ٦ ، و ص ٦٧ [راجع الترجمة العربية بعد] .

أن الكون والمكان قد زالا عنه ؛ ويذكر قول الحلاج المشهور عن النبي (في مسألة المعراج) إنه « غمض العين عن الأين »[١] . وهذه الأقوال مفروض أنها مروية عن قاضٍ حكيم وسط جمع من الملاحف ، سرعان ما صرفته وشتمته قائلة : « كيف يمكن ماهية متمكنة أن ترفع من المكان وتتحرر من اتجاهاته الستة ؟ » . ثم قذفته بالطين صائحة : « لقد عرفناك ! أنت معزول ! » وقد كان هذا تصويراً سابقاً لمصير السهروردي[٢] .

وهذا الإمكان هو فعل الفكر الذي يتم الحركة العكسية لنشر الموجود وهو يتمكن ويتحيز ، فيطويه وينطوي على « النقطة » الأولى غير المتحيزة ، وهي لحظة ابتدائه ، وبهذا يعلو على كل الاتجاهات الممكنة « في هذا العالم » . وهذا العلو ، بالعود على نفسه ، للمكان الذي هو كل مكان العالم — هو الذي « تحكيه » وترويه رسالة صغيرة تحمل عنواناً مليئاً بالمعنى هو « الغربة الغربية »[٣] . والاتجاه الذي يريد الإشارة إليه ، وهو المرئي بعد انتهاء كل الاتجاهات ، هو بلاد ما وراء النهر ، هو الجبل الأشم ، سيناء . وسيناء هي أولاً المحنة الكبرى ، والمصيبة العظمى ، ويوم الحساب ، ففيها امتنعت على موسى (راجع سفر الخروج أصحاح ٣٣ : ٢٠) معاينة الله وجهاً لوجه ، ولهذا نظر إلى مسألة موسى هذه على أنها النموذج الكامل للحب الصوفي ، لأن موسى بتعبيره عن هذه الرغبة في الرؤية المباشرة (لله) قد عبّر حقاً عن رغبة في الموت . ويتابع السهروردي هذه المسألة فيقول إن سيناء هي السرّ المحجوب في الكتب اللاهوتية وفي أمثال الحكماء ، ثم خصوصاً في قصة سَلامان وأبْسال التي وضعها مؤلف قصة حي بن يقظان (أي ابن سينا[٤]) والمقصود القصة الأصلية ، لا قصة

---

(١) المقتبسات المأخوذة عن « قوت القلوب » للمكي والواردة في الفصل الثاني من « رسالات لغات موران » قد وردت أيضاً في « كلمة التصوف » ، الفصل الثالث (وقد مزجناها هنا) وكلمة الحلاج هنا مأخوذة عن « كتاب الطواسين » ، راجع ماسينيون ، « عذاب الحلاج » ، ص ٨٤٢ .

(٢) وكذلك أيضاً كل الأمثال الواردة في هذه الرسالة . وهذه الرسالة ليست « قصة » فيها فعل مستمر يتقدم خطوة خطوة ، وإنما هي جملة من الصور ، وفي كل مرة استعاد الحالة كلها على وجه من أوجهها الممكنة ، حتى تثبت على وضع أخير .

(٣) رسالة « الغربة الغربية » . وكنا قد قرأنا اسمها من قبل (في « المجلة الآسيوية ») ص ٢٤ — ص ٣٥) على أنه « الغربة الغربية » . لكنا وجدنا أن قراءة الدكتور رتر لا تحت رقم ١٩ ، ص ٢٧٩) تتفق مع النص أكثر .

(٤) كل هذا على الرغم من النقد الذي يوجهه السهروردي في مواضع أخرى إلى بعض أقوال ابن سينا ذات النزعة المشائية الغالبة . راجع فيما يتعلق بالصلة بينهما ، « المجلة الآسيوية » ، ص ٣١ — ص ٣٣ .

ابن طفيل]) ؛ ففى نهاية هذه الأخيرة حديث عنها ، حيث يقال : « ولربما هاجر إليه أفراد من الناس »[١] . ومستهلّ رسالة « الغربة » يتحدث عن رسالة بُعِث بها إلى سجين الظلمات وقد جاءت بها حمامة من بلاد سبأ (سورة النمل : ٢٢) ، وهى رسالة من أبيه يقول له فيها إنهم يشيرون إليه بإشارات ولكنه لا يفهمها ، وهم يدعونه ولكنه لا يأتى ، ويأمرونه بأن يأوى إلى جبلهم ويبلغ أهله وأن يركب السفينة (سورة الكهف : ٧٠) ويقول : « بِسْمِ اللهِ مَجْراها ومُرْساها » (سورة هود : ٤٣)[٢] ؛ وكل ما قدرت ملاقاته فى الطريق مشروح فى هذه الرسالة[٣] .

وميزة هذه « الرسالة » (« الغربة الغربية ») أنها تبيّن لنا طريقة تفسير السهروردى للقرآن ، فى تطبيقه « التاريخى » . فالمواقف التى حيَّها « فى العهود الماضية » أشخاص مختارون تعيِّن مراحل رحلة تمّت فى « العهد الحاضر » ، وتسلسلها ، بما فيه من ضرورة ومفاجأة ، يكوِّن تطوراً درامياً يمتد حتى الخروج من المقابر والكهوف ، وعند سفح أعلى الجبال العالية ؛ وكل النصوص القرآنية ، والإشارات إلى موسى وسليمان ونوح ولوط وعزرا ، كلها قد نقلت إلى ضمير المتكلم ، إلى الحاضر ، مما أفضى إلى قلب « لزمان » الفعل ، حتى نصل إلى قوله الأخير « فأنا فى هذه القصة » ، أى أنه هو بعينه الغريب الذى اغترب فى الغرب ، فى قرية القيروان « الظالم أهلُها » (سورة النساء : ٧٧) الذين ألقوا به فى أعماق بئر لا يسمح له بالخروج منه إلا فى الليل فقط كيما يشيم من بعيد برق نجد ، هذا الإقليم الممنوع من دخوله . ولا بد من الرحيل ، الرحيل حقاً « والخروج من مصر » (بنفس الصورة التى خرج بها

(١) راجع ميرن ، رسائل صوفية لابن سينا ، الكراسة الأولى ، ص ١٢ من النص ، و ص ٢١ من الترجمة Mehren: *Traités mystiques d'A[illegible]* .

(٢) الآية الأولى [سورة الكهف : ٧٠) تشير إلى رحلة موسى مع الخضر ، والثانية (سورة هود : ٤٣) إلى سفينة نوح .

(٣) راجع مخطوطات آسيه Asie ١ ، ٤٥١ ، ورقة ١٣٠ و١٣٧ (وأنا أدين للدكتور رتر بصورة شمسية لها) : « إنه من الهادى أبيكم وإنه باسم الله الرحمن الرحيم . كم شوقنا كم فلم تشتاقوا ، ودعونا كم فلم ترحلوا ، نأشرنا (إليكم) فلم تفهموا ... واعتصم بجبلنا وهو جوهر الفلك القدسى المسنوى على نواحى الكهوف . فإذا أتيت وادى النمل فانقض ذيلك وقل الحمد لله الذى أحيانا بعد ما أماتنا وإليه النشور . وأهلِكْ أهلَكَ واقتل امرأتك إنها كانت من الغابرين . وامض حيث تؤمر فإن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين . فاركب فى السفينة التى باسم الله مجراها ومرساها . فى الرقعة جميع ما هو كائن فى الطريق » .

مانى ، وهو يموت ، من مصراتيم) ، وهذا يفترض قراءة « سفر الخروج » قراءة كتاب نُزّل فى حالته الخاصة . و بلوغ سيناء هو بالنسبة إلى النفس العود إلى « أبيه » الذى يسكن المشرق كما تقول الآية : « (يا أيتها النفس المطمئنة) ارجعى » (سورة الفجر : ٢٧ — ٢٨) ؛ لكن حذار أيتها النفس أن تفهمى من الوطن دمشق أو بغداد أو أى وطن آخر أرضى .

وهذه اللغة نراها واردة فى مستهلّ رسالة السهروردى الموسومة باسم « كلمات ذوقية ونُكتات شوقية »[1] ، والتى هى على هذا النحو بمثابة صلة لرسالة « الغربة الغربية » . وفيها إيضاح لقول النبى : « حب الوطن من الإيمان » ، وفى كعبة هذا الإيمان تدعى النفس للدخول ، منكرةً للهياكل التى هى الأبدان الأرضية كما تنكر الأصنام وتحطمها . فإذا ماعرفت معنى الوطن الحقيقى ، وعرفت أن حب الأوطان الأرضية هو مبدأ كل خطيئة ، فاخرج من هذه القرية الظالم أهلُها ، واذهب إلى عبّادان ، القرية التى بعدها تنمحى الحدود كلها[2] . ثم يورد أمثلة وشواهد ، أولاً على هيئة أمثال . فيمثل القمر على أنه عاشق الشمس ، لا يتوقف أبداً ، بل يظل فى سيره ومنازله حتى يرتفع من منزلة الهلال إلى سمت البدر ؛ وفى إبان تمّه تنعكس عليه أشعة المعشوقة (الشمس ، ملكة الكواكب) ، وتخرق كيانه الذى هو بطبعه ظلمة . فإذا نظر العاشق المسكين إلى نفسه لا يبصر بعدُ شيئاً إلا وجده مملوءً بهذا النور ؛ هنالك يصيح : « أنا الشمس » . وهذه الإشارة إلى العبارة الوجدانية الإلهية المشهورة التى قالها الحلاج : « أنا الحق » ، تبدو بوضوح فى النص : أبو يزيد البسطامى والحلاج وغيرهم من أصحاب التجريد كانوا أقماراً فى سماء التوحيد . ولما كانت أرض قلبهم تتلألأ بنور ربّهم ، كانوا يظهرون السر الظاهر والباطن . والله الذى يُنطق كلّ شىء هو الذى أنطقهم ، فإن حقيقته تنطق بلسان أوليائه[3] .

وبهذا القول الأخير نبلغ « المبدأ » الأوحد الذى بصرتنا به نظرية السهروردى فى قراءة القرآن ، فيثبته لنا على أنه « الواحد » الذى يوحّد نفسه بنفسه فى شهادة الإيمان التى

(١) مخطوطات أسير ، ١ ، ٤٥١ ، ورقة ٣٧ ب — ٤٢ ب .

(٢) هذه المدينة التى توجد فى أقصى جنوب بابل هى إذاً بمثابة الطرف المقابل الصوفى للمدينة الغربية ، القيروان .

(٣) الموضع السالف ، ورقة ٣٩ ب — ١٤٠ .

ينطق بها المؤمن الواصل إلى الشعور بشعوره ؛ وفى الوقت نفسه نشاهد فى النهاية كيف أن التسوية بين العقل والروح ، وهى التسوية التى وصفها الفلاسفة الخلّص بأنها مساواة تصورية فكرية ، هؤلاء « المتصدرون[1] » (أساتذة الفلسفة) ، تدل على العكس من هذا هنا على نسبة بين نظامين ، لا يمكن الانتقال من أحدهما إلى الآخر ، إلا « بمحو » ، « بتجريد » كامل للعقل والقلب . وهذا الانتقال ليس ثمرة بينة مأخوذة من علوم العقل ، ولكنه إخلاء السبيل لمن خاطبه الحلاج قائلا :

أنتَ بين الشَّغاف والقلبِ تجرى ... مثلَ جَرْىِ الدموع من أجفان

وتحلُّ الضميرَ جوفَ فؤادى ... كحلولِ الأرواح فى الأبدان[2]

و بعلم القلب هـذا يتابع السهروردى طريق الحلاج كما يسير فيه إلى نهايته ، كما هو مشاهد فى صفحة من كتاب « الألواح العمادية » فيها مقتبسات هامة تدور حول هذا الموضوع[3].

« واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه » (سورة الأنفال : ٢٤) . والسهروردى يلحّ فى توكيد أن « القلب » هنا لا يقصد به العضو المادى ، بل النفس ، النفس التى يسميها الحكماء باسم « النفس الناطقة » ، والروح هى النفس الذى نفخه الله فى آدم فجعل منه نفساً حية (سورة الانفطار : ٨ ، وسورة الحجر : ٢٩) . وعلى هـذا فإن الله وهو نورٌ (سورة النور : ٣٥) ، النفسُ من أمره ونوره (راجع سورة الإسراء : ٣٧ : « الروح من أمر ربى ») : وفى هذا تقوم الرابطة بين النفس و بين الله : فكيانها من النور لأنها النظام ، ولأنها الأمر الخالق الصادر من الله الذى هو نور . وعلى هذا الأساس ، لا على أساس تحول للفكر المنطق ، تقوم أفضلية نظام الروح على نظام العقل ، وليس هذا بَيْنَةَ إشراق مثالى خالص ، ولا حكماً مجرداً ، إنما هو تحقيق فعلى ، فى فعل الخلق (كُنْ) ، هذا الفعل أو الأمر الذى يأمر بالرجعة أعنى بتوحُّد الواحد ، ويثير الرغبة فى الموت كما أبداها موسى ، ورغبة الحلاج التى أشار إليها

---

(١) ماسينيون : « مجموع نصوص غير منشورة » ص ١٨٩ .

(٢) النص والترجمة فى « ديوان الحلاج » ، تحت رقم ٦١ ، وفى « عذاب الحلاج » ص ٥١٧ ؛ قارن رقم ٦٨ :

يا سرّ سرّى تدرّق حتى ... تخفى على وهم كلّ نمّ

(١) فيما يتعلق بما سيتلو ، راجع « الألواح العمادية » ، مخطوطات برلين ، ورقة ١١٥٢ — ١١٥٣ .

السهروردى فى هذا المقام مورداً نصّين من أهم النصوص . فهو يقول إن الحلاج قد أشار إلى رجعة النفس حينما صاح[١] :

اقتلونى يا ثقاتى إنّ فى قتلى حياتى
ومماتى فى حياتى وحياتى فى مماتى

وهذا أيضاً هو ما عناه بهذه الكلمات[٢] :

هيكلىُّ الجسمِ نورىُّ الصميم صَمَدىُّ الروحِ ديّانٌ عليمْ
عاد بالروح إلى أربابها فبقى الهيكل فى التُّرب رميمْ

ولكيلا يكون ثمت خطأ فى فهم الباعث على مثل هذا الدعاء الذى يتخذه السهروردى وصفاً لحاله ، يختم هذا المبحث الطويل فى معنى « القلب » بخاتم ما علّمه الأنبياء ، فهو يقول: إن هذا ما علّمه المسيح حين قال : تشوقوا لرؤية أبيكم فى السماء ! وزاد على هذا فقال : أبى وأبيكم ، وذلك لوجود نسبة من النفس إلى القدوس ، وهى التى أشار إليها بهذه الكلمات : لا يصعد إلى السماء إلا من نزل منها (يوحنا ، أصحاح ٣ : ١٣) . وعن نبينا ورد فى التنزيل: « ثم دنى فتدلّى ، فكان قاب قوسين أو أدنى » (سورة النجم : ٨ — ٩) فإن لم تتجرد نفسه عن مكان جسمه حقاً ، لن يكون قد دنى من اللامكان (ورقة ١١٥٣) .

ويكفينا هنا أن نسجل أن السهروردى يفسر حالة الوجد التى اعترت النبى ليلة المعراج وفقاً للتفسير الذى قال به الحلاج : فالنبى ، وقد وقف حواسّه البدنية ، خلف وراءه رغائبه ومشاعره ، وطاف بالحرم المحدود بقاب قوسين : ماهية الله الصافية[٣] . ولكن هذا النطاق حدّ ، ولذا فإن النبى لا ينفذ الماهية الإلهية إلا برؤية روحية ؛ وإلا لكان الحد مكانياً بدوره. وهذا هو بدون شك تفسير المدرسة الواحدية ؛ ولكن بقاء السهروردى على مذهب الحلاج

(١) مطلع القصيدة العاشرة المشهورة (« فى الإفاقة من غلبة الحالة ») ، راجع « ديوان الحلاج » ، ص ٣١ — ص ٣٥ . وإلى الإشارة الواردة ص ٣٢ إلى « لفات موران » ، أضف « الألواح العمادية » ، ورقة ١١٥٣ .

(٢) « ديوان الحلاج » ، تحت رقم ٥٣ . وإلى المصدر : السهروردى فى « البستان » الدوانى ، أضف « الألواح » ، ورقة ١١٥٣ .

(٣) ماسينيون : « عذاب الحلاج » ، ص ٨٥٢ وما يليها ، ص ٨٦٠ وما يليها .

فى هذه المسألة الرئيسية ليحدّد مكانه فى تاريخ التصوف فى الإسلام . وإن رسالته الصوفية بكل دقتها هى التى أضفت طابع الحق على المعرفة النظرية بوصفها كمال الدين النبوى ، ولم يشأ أن يفصل الواحد عن الآخر أبداً .

* * *

وإنا لنعرف كيف أجيب الحلاج إلى طِلْبَته . والتفاصيل الخاصة بقضيته ومعناها ومداها ، هـذه القضية التى اهتزت لها بغداد طوال عدة سنين فى مستهل القرن العاشر (الميلادى = الرابع الهجرى ، وقد توفى الحلاج سنة ٩٢٢م = ٣٠٩هـ) ، نقول إن هـذا كله قد أوضحه الأستاذ ماسينيون إيضاحاً كاملا حاسماً إلى حد أن كل أبحاثنا مدينة له فى هذا الباب . أما فيما يتصل بحالة السهروردى ، فالملابسات التى أحاطت بهـا أشد غموضاً بكثير . وما نعلمه مباشرةً عن طريق تلميذه الشهرزودى هو أنه جاء من ديار بكر إلى حلب فى الوقت الذى كانت فيه حكومة هذه المدينة فى يد ابن صلاح الدين ، الملك الظاهر[1] . فقامت صداقة عميقة مخلصة بين الشيخ الفتىّ ، بين ابن السلطان . ثم خلف لنا هذا المؤرّخ لحياته (الشهرزورى) صدى للمجادلات المتزايدة عنفاً والتى جرت بين السهروردى والعلماء والفقهاء . ويلوح أن السهروردى قد خلع معهم كل تحفّظ ، فصرّح بكل ما فى أعماق فكره ، مستخدماً تعبيرات شائكة جداً . فما أسنح الفرصة إذاً ليس فقط عند الحساد والغيورين الذين دافع الشهرزورى بنبل عن شيخه ضد افتراءاتهم، بل وأيضاً عند أولئك الذين وضعت فى أيديهم المسئولية السياسية فى نظر صلاح الدين ! فى شذرة من حوار دقيق نقله إلينا مؤرخ لا يلوح أنه متهم بعطفه على الشيخ[2] ، نرى أن التهمة الرئيسية التى وجهها الفقهاء ضد السهروردى هى أنه قال فى كتبه إن الله يملك ، إن شاء ، أن يخلق نبياً ؛ فأجاب السهروردى بأن الله قادر على كل شىء ؛ فقالوا : إلا على خلق نبى ؛ فأجاب سائلاً : هل الاستحالة هنا مطلقة أو غير مطلقة ؟ فقالوا له : أنت كافر . ويلوح كذلك أن ابن تيمية[3]

(١) فيما يتعلق بتفاصيل موته ، راجع الشهرزورى ، «نزهة الأرواح» ، ص٩٧ — ص١٠٠ .

(٢) عماد الدين : «البستان الجامع» ؛ وهذا النص بسبيل أن ينشره كلود كاهان Claude Cahen فى «مجلة الدراسات الشرقية» *Bulletin d'études orientales* ، وهو الذى تفضل فنبهنى إلى الموضع المشار إليه هنا .

(٣) راجع : ابن تيمية : «مجموعة الفتاوى» ، القاهرة سنة ١٩١١ ، جـ ٥ ، ص ٩٣ . وفيه يقارن حالة السهروردى بحالة ابن سبعين .

هو الآخر لم يأخذ على السهروردى شيئاً غير أنه ادعى النبوّة . وهذه الدعوى تذكرنا بقضية مشهورة هى قضية الشاعر الكبير ، أبى الطيب « المتنبى » ، الذى ظل هذا اللقب مرتبطاً به أبداً ، وقد اتهم بأنه مشترك فى مؤامرة القرامطة ، تلك الحركة التيشيرية الاجتماعية التى اجتمعت فيها دعوى الشيعة فى الخلافة مع غنوص كانت كلمته الأخيرة القول بنسبية الأديان[1] . ومن الحق أن الحلاج قد استعار أشياء من المصطلح الغنوصى الإسماعيلى ، لكن بعد أن بدّل فى معانيها تبديلاً كاملا[2] ؛ ومقياس هذا التبديل يمكن أن نقول إنه هو أيضاً المقياس الذى يحدد نسبة الطابع الشخصى الذى يربط فيما بين الجانبين الكبيرين من نتاج السهروردى ، والمقياس الذى يكوّن وحدتهما . بيد أنه من الجلىّ أنه فى نهاية القرن الثانى عشر (السادس الهجرى) كان صلاح الدين لم ينتصر على الخلافة الفاطمية إلا بعد جهد جهيد ، هذه الخلافة الفاطمية فى القاهرة ، التى كانت الأمل الأكبر عند القرامطة ؛ كما كان لا يزال فى عراك مع الفرنجة ، ولذا كان عليه أن يهتم بالخطر السياسى الذى كشف عنه العلماء والفقهاء فى تقريراتهم إليه عن السهروردى ، قائلين إنه لو ترك حياً ، لأفسد عقيدة الملك الظاهر ؛ وإذا أطلق سراحه ، عمّ فسادُه فى البلاد . ووفقاً لهذه التقريرات أرسل صلاح الدين إلى ابنه يأمره بقتل الشيخ . بيد أن الملك الظاهر لم يطع هذا الأمر ، لأنه كان يحبّ الشيخ . فاستأنف العلماء محاولاتهم عند صلاح الدين مما جعل هذا يرسل إلى ابنه مهدّداً إياه بخلعه من إمارة حلب إذا استمر على رفضه . ماذى جرى ؟ لسنا نعرف على وجه الدقة ، فالأخبار متباينة . بعضها يقول إن الشيخ مات مخنوقاً ، والبعض الآخر يقول إنه مات قتلا بحد السيف ؛ وقسم ثالث يؤكد أن الشيخ قد امتنع بنفسه عن كل طعام حتى دعاه الله إلى جواره .

هل صحيح أن الملك الظاهر قد انتقم من الذين اتهموا السهروردى ، فيما بعد ؟ مهما يكن

---

(١) راجع ، ماسينيون : « المتنبى أمام العصر الإسماعيلى فى الإسلام » ، مذكرات المعهد الفرنسى بدمشق سنة ١٩٣٦ (Mém. de l'Inst. Fr. de Damas) ؛ ور . بلاشير : « شاعر عربى فى القرن الرابع الهجرى — أبو الطيب المتنبى » باريس سنة ١٩٣٥ ، ص ٦٦ — ص ٨٤ : Massignon : *Mutanabbi devant [illegible] ismaëlien de l'Islam* ; R. Blachère, *Un poète arabe du IV^e siècle de l'Hégire*

(٢) راجع المقارنة الدقيقة الخاصة بالاصطلاحات ، التى قام بها ماسينيون فى « أخبار الحلاج » ، ص ٤٨ — ص ٥٢ .

من شيء ، فإننا لم نشأ أن نعلق أهمية على الملابسات الخارجية لهذا الموت . فمكانة السهروردى فى « تاريخ النزعات الصوفية فى الإسلام ، وهو تاريخ لا يخلو من مآس » ، والصلة الروحية العميقة التى تربطه برجل كالحلاج ، أو بتلميذ أحمد الغزالى ، وهو الشيخ الفتى عين القضاة الهمذانى ، الذى مات مثله شهيداً بعد أن جاوز الثلاثين بقليل — هذه الصلة تقوم قبل كل شيء على تشابه طريقهم فى الوجود والحياة ، كما تتحدد فى توقعاتهم ، وفى توثبهم المشترك سعياً وراء الموت ، هـذا الموت الذى تقبلوه مقدماً على أنه جزاء عادل عن هذا الكفر الذى فرض عليهم إيمانُهم بميثاق التوحيد نفسُه أن يتظاهروا به[1] .

وهكذا حاولنا فى هذه الصفحات أن ندرك الوحدة الكامنة فى هذا الفكر ، وأن نفهم الأساس فى هذا الوجود اللذين بديا لنا أول الأمر عند السهروردى على أنهما تعبير عن العزم على متابعة تراث النبى وحكماء إيران ، أعنى فى اعتناقه لمذهب فى النور جاء ، فى مقابل الطبيعيات السماوية عند أرسطو ، يعبّر عن نفسه بلغة علم الملائكة فى إيران القديمة ؛ ثم رأينا كيف أن هذه الكلمة تستلزم وتولّد مقالاً فى شكل أمثال ، لأنها حادث واقعى فيه ينتظم النفسَ ذلك النور الذى يسبقها ويهيمن عليها ، وليست مجرد بحث نظرى ؛ وأخيراً رأينا هـذا الحادث وقد بلغ كماله فى توحُّد الواحد الذى يجر المؤمن به إلى الموت عاصراً بنشوته . وها هنا باب لا تستطيع تحليلاتنا النفسانية أن تتجاوزه ، وسؤال لا يستطيع أى جواب أن يقدم إلينا سرّه ويَحلّ مُعَمَّاه .

لقد بدأ السهروردى حياته الروحية بنغمة من شعر الحلاج فى التوحيد :

لأنوارِ نورِ النورِ فى الخلق أنوارُ وللسِّرّ فى سِرِّ المُسِرِّين أسرار[2]

وقضى عمره يوقع عليها متنوّع الألحان .

---

(١) توقع وإحساس سابق عبر عنهما بوضوح عين القضاة الهمذانى (الذى أعدم فى الليلة السابعة من جمادى الآخرة سنة ٥٢٥ هـ = ٧ مايو سنة ١١٣١) ، فقال : « نسأل الله الموت والشهادة ... نسأله النار والنفط والحصير » ، راجع محمد بن عبد الجليل ، « المجلة الآسيوية » *Journal Asiatique* ، يناير — مارس سنة ١٩٣٠ ص ١٨ .

(٢) نشر اشپيس فى « ثلاث رسائل » ص ١٠ O. Spies : *Three Treatises* وورد فى « أخبار الحلاج » ، برقم ٣٣ (= « ديوان الحلاج » ، برقم ٢٢) .

مراجع

1. A. Ritter, *Philologika, IX. Die vier Suhrawardi.* I. Shihâb al Dîn . . . *al-Suhrawardi al Maqtûl* (in *Der Islam*, 24. Band, 1937, Heft. 3-4, p. 270-286)

فيه تحليل ووصف لمخطوطات السهروردى الموجودة فى استانبول ؛ ثبت ثمين بثلاث وتسعين رسالة .

2. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, I, 436-438

والملحق ج ١ ص ٧٨١ .

3. L. Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d' Islam*. Paris, 1929

فى الصفحات من ١١١ إلى ١١٣ : مقتبسات ، وعمل ترتيب تاريخى ممكن . وكتب الأستاذ ماسينيون الأخرى :

a. La *Passion d'al Hallâj*;

b. *L'Essai sur les origines du lexique technique*.

c. *Le Diwân d'al Hallâj*;

d. وأخبار الحلاج .

فيها المعلومات والإشارات الضرورية لكل بحث فى بيان مكانة السهروردى .

٤ — كتاب «حكمة الإشراق» ، طبع حجر بطهران (سنة ١٣١٦هـ = سنة ١٨٩٨م)، ومعه فى داخل النص شرح قطب الدين الشيرازى (المتوفى سنة ٨١١هـ = سنة ١٣١١م) ، وهو شرح متصل ؛ وتعليقات صدر الدين الشيرازى (المتوفى سنة ١٠٥٠هـ = سنة ١٦٤٠م) تملأ الهوامش .

5. Max Horten, *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi*, Halle a. S. 1912

تحليل موجز جداً للكتاب السابق .

4. Muhammad Iqbal, *The development of metaphysics in Persia*. London. 1908, p. 121-150

عرض جيد ، ولو أنه يراعى مقولات فلسفية عامة جداً . ومسألة الرابطة بين الحلاج ■ بين السهروردى لم يتعرض لها .

٨ — كتاب « هيا كل النور » ، طبعة القاهرة ، سنة ١٣٣٥ هـ .

9. *De Tempels van het Licht* (in *Tijdschrift voor Wijsbegeerte*), januari 1916, ■. 30-59.

ترجمة هولندية قام بها فان دن برج S. van den Bergh للكتاب السابق ، وزودها بتعليقات تبيّن الصلة بينه و بين تيارات الفكر اليونانية .

١٠ — مادة « السهروردى » فى دائرة المعارف الإسلامية ، كتبها فان دن برج .

١١ — « رسالة مؤنس العشاق » ، نشر النص الفارسى الدكتور أتّو اشپيس ■. Spies فى دلهى ، سنة ١٩٣٤ (Jamia Press)

12. *Le Familier des Amants.*

ترجمة فرنسية للرسالة السابقة ، مع مقدمة لهنرى كوربان (صاحب هذا البحث) ، وظهرت فى « المباحث الفلسفية » ج ١١ (١٩٣٢ — ١٩٣٣ ص ٣٧١ — ص ٤٢٣) *Recherches Philosophiques*

13. Le Bruissement de l'aile de Gabriel, *Journal Asiatique*

(رسالة آواز پرّ جبرئيل) .

رسالة فلسفية صوفية نشرها وترجمها مع مقدمة وتعليقات هنرى كوربان و پاول كروس فى « المجلة الآسيوية » *Journal Asiatique* ، عدد يوليو — سبتمبر سنة ١٩٣٥ ص ١ — ٨٢ .

14. *Three treatises* ■ *mysticism* . . . edited and translated by Otto Spies and S. K. Khattak. Stuttgart, 1935

كتاب يشتمل على النص الفارسى مع ترجمة انجليزية لرسالة « صفير سيمُرغ » ورسالة « لغات موران » ، وكذلك ترجمة السهروردى للنص العربى « لرسالة الطير » لابن سينا إلى الفارسية ؛ والنص العربى لترجمة حياة السهروردى الواردة فى « نزهة الأرواح » للشهرزورى (راجع النقد الذى كتبه پاول كروس فى « مجلة المستشرقين لنقد الكتب » *Orientalistische Literaturzeitung* ، سنة ١٩٣٦ عمود ٥٣٩ — ٥٤١) .

15. ترجمة فرنسية لبعض مما فى السابق *Deux épitres mystiques de Suhrawardî d'Alep* par H. Corbin: *Epitre de la modulation du Simorgh* et *Epitre de la langue des fourmis*, in *Revue Hermès*, 3e série, III, 1939

أرى من المهم أن أسجّل منذ الآن مشاهدة توضح الصلات بين الصوفية فى الإسلام والصوفية المسيحيين السريانيين ، فى مجال التجربة الإشراقية هـذا . أجل إن الأفكار والمصطلحات ترجع فيما بينهما إلى أصول بعيدة ومشتركة ، لكن ثمت ماهو أكثر من هذا. فقد قام فنسنك ببيان أوجه الاتفاق (والاستعارات) بين تتاج الغزالى (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ = سنة ١١١١ م) و بين تتاج العالم اليعقوبى الكبير ابن العبرى (المتوفى سنة ١٢٨٦ م = ٦٨٥ م) . وهنا يلاحظ أن الإشارات التى يلجأ السهروردى فى مقدمة رسالته فى وصف « السيمُرْغ » الصوفى ، قد أخذها ، وبحرفها ، ابن العبرى فى مقدمة كتابه « الحمامة » (ترجمة فنسنك Wensinck ونشر فى ليدن سنة ١٩١٩ ، ص ٣ — ٤) . لكن من الواضح أن الأمر هنا لا يتعلق بالسيمُرْغ ، ولا حتى بالحمامة القاتلة ، رسولة نوح ، ولكن بالرمز الصوفى للروح القدس .

١٦ — « كلمة التصوف » . (يحضر اشبيس الآن نشرة لنصها العربى) .

١٧ — ترجمة فرنسية للسابق مع تعليقات (ستظهر فى « مجلة الدراسات الاسلامية » *Revue des Etudes Islamiques*) .

١٨ — « كلمات ذوقية ونكتات شوقية » . راجع أُرْبَرّ : فيلولوجيات ٩ ، تحت رقم ٢١ .

وراجع «فهرست المخطوطات العربية فى معهد اللغات الشرقية بمدينة سان بطرسبرج» ، سنة ١٨٩١ *Les manuscrits Arabes ... de l'Institut des Langues Orientales* وفيه يورد د جونسبرج D. Günzburg النص الكامل (ص ٢ — ٩) لرسالة مجهولة تكوّن القسم الثانى من المخطوط رقم ٢٣٠ (ورقة ٦١ ب إلى ٦٧ ب) . ولقد استرعانى اتفاق العنوان فقمت بمقارنتها بالمخطوطة أسير الدين ١، ٤٥١ ، ورقة ٣٧ ب — ٤٢ ب ، فوجدتها هى بعينها رسالة السهروردى . وعلى هذا فإن هذه النشرة ، برغم كل ما فيها من أخطاء ، قد كانت أول نشرة ظهرت لنص من نصوص السهروردى ، دون علم من الناشر بذلك .

رسالة « أصوات أجنحة جبرائيل »*

الرسالة الصغيرة التى كتبها السهروردى بعنوان «آوز پر جبرئيل» يا هى فى جوهرها قصّ لرؤيا سماوية وقعت له ذات ليلة ! وفى خلال هذه الرؤية تلقى من شيخ حكيم أتى من مكان وراء المكان علم أسرار نشأة الكون ومبادىء الحياة الصوفية . فبعد التحميد المعهود نعلم أن الدافع إلى كتابة هذه الرسالة كان مناقشة أليمة جرت فى محفل من الناس ، ثم يعرض لنا المصنف الظروف التى وقعت فيها هذه الرؤيا (الليلة ، واختفاء الصور والعلائق الحسية) ، وبعد أن ذكر ما استشعره من خوف فى أول الأمر وهو فى حضرة هذا الشيخ الحكيم الذى ليس شيئا آخر غير « العقل الفعّال » ، أنشأ يقص علينا حديثه معه .

وفى وسعنا أن نميّز فيها قسمين وفقاً لما ورد فيها من تعليم يناظر التكوين الروحى المزدوج الذى يجب أن يظفر به الصوفى الكامل .

فى الأول نجد النقاط الرئيسية فى المذهب الكونى التقليدى : « صدور » العقول والأفلاك ، وما بينها من علاقات متبادلة ! وإيجاد العناصر ، وإيجاد عالم الكون والفساد . بيد أن العرض هنا ليس عرضاً تعليمياً ! فالحكيم المتحدث هنا لا يقيم الحجج ولا يعقد البراهين من أجل إقناع السامع ، بل كل إيجاباته تلقى تحت ستار الأمثال ، وفى تبادل الأمثلة

---

* كتب هنرى كوربان وپاول كروس مقالة بعنوان : « أصوات أجنحة جبرائيل » للسهروردى . رسالة فلسفية صوفية ، نشرها وترجمها مع مقدمة وتعليقات هنرى كوربان وپاول كروس » فى « المجلة الآسيوية » *Journal Asiatique* ، عدد يوليه — سبتمبر سنة ١٩٣٥ ص ١ — ٨٢ :

Suhrawardi d'Alep. Le bruissement de l'aile de Gabriel, traité philosophique et mystique, publié et traduit, avec une introduction et des notes, par H. corbin et P. kraus

وقد ترجمنا منها هنا الفصل الثانى كمقدمة للترجمة العربية لرسالة السهروردى هذا ؛ ثم ترجمنا الشرح الفارسى الذى وضعه شارح مجهول الاسم (وجد الناشران شرحه هذا فى المخطوطة ش شهيد على باشا برقم ٢٧٠٣ ورقة ٢٠٠ ب إلى ٢٠٨ ب وتاريخه سنة ٧٣١ هـ ؛ راجع = . وانظر فى مجلة « الإسلام » H. Ritter, in *Der Islam* جـ ٢١ ص ١٠٧) ، عن الفارسية وعن الترجمة الفرنسية التى وضعها الناشران. أما ترجمة نص رسالة السهروردى نفسها إلى العربية — وهى الترجمة الواردة هنا — فقد وجدها الأستاذ ماسينيون فى الأوراق التى خلفها المأسوف على شبابه المتاز پاول كروس ، ولا بد أنها من عمله ، وقد آثرنا هنا نشرها — على عاتها ، إلا فى قليل جداً من المواضع — ، بدلا من قيامنا بترجمتها من جديد ، إحياءاً لذكرى هذا العالم الذى كان انتحاره أكبر خسارة فى تاريخ الاستشراق المعاصر .

والأجوبة يتوالى موكب الصور دون أن يكوّن مجموعاً متجانس الأجزاء . وليس فى هذا كله تمثيل « رمزى » للحقيقة الواقعية ؛ فالصور المستخدمة ليست فى تناظر ولا محاكاة للأشياء ؛ وليس فى مقدورها أن تكوّن سلسلة متصلة مساوية مناظرةً لما تكفى نفسها بنفسها ؛ إن هى إلا دليل للتأمل الباطن تدعو إليه الأشياء التى لا تدل عليها هذه الصور ، بأن توحى بوجود مماثلة فى أحوالها وأحوال الأشياء الحقيقية (راجع التمثيل « بالركوة ذات الأحد عشر ثِنْيا » ، وبالأرحاء التى يديرها أولاد « الخ) . وقيمتها من حيث كونها رموزاً ليست فى مشاركتها فى وجود الأشياء ، وإنما فى فعل الفكر نفسه .

ولا مناص لنا من الاعتراف بأنه لولا الشرح الذى وضعه لها شخص مجهول الاسم والذى كان لنا فى هذا خير دليل ، لما كان فى استطاعة فكرنا نحن أن يقوم بهذا الفعل من أول لحظة ، ولأمكن أن تظل قيمة هذه التشبيهات مجهولة كأنها ألغاز ومُعَمَّيات .

وبعد هذه الأسئلة المتصلة بنشأة العالم يطلب الراوى (السهروردى) من هذا الحكيم أن يعلمه « علم الخياطة » ، هذا العلم الذى صرح عنه من قبل فقال إنه حرفته الرئيسية . لكن هذه الخياطة ليست إلا إحداث الحوادث فى العالم السفلى ، أى تركيب الهيولى والصورة . لذا لا يستطيع الحكيم أن يجيب التلميذ إلا بقوله إن هذا العلم غير ميسَّر للنوع الإنسانى ؛ وكل ما يستطيع أن يعلمه إياه من هذا العلم هو « قدر ما يمكّنك من تصليح خرقتك الخشنة المرقعة » . وهذه المعرفة الجزئية المأخوذة عن العملية الكونية ليست إلا الطب[1] . وهنا يمكن أن نعد المرحلة الأولى من مراحل التعليم الصوفى قد انتهت .

والقسم الثانى فيه مجموعة من الأسئلة من نوع آخر مختلف تماما . بل إن الاصطلاحات نفسها لتتغير تغيراً محسوساً . فبدلا من الصور التى كانت فى القسم الأول ترمى إلى معلومات كونية وفزيائية ، نشاهد هنا سلسلة من الاصطلاحات والرموز الدينية تماماً ، وتعبيرات قرآنية (الكلمة ، الروح ، اللوح ، الخ) ، وتفسير كثير من الآيات القرآنية ، وذكر الأبجدية الصوفية (الجَفْر) ، الخ .

---

(١) قارن هذا بدور الطب فى نهاية « رسالة الطير » لابن سينا ، وهى الرسالة التى ترجمها السهروردى من بعد إلى الفارسية .

ثم يسأل صاحب الرؤيا الحكيم الشيخ قائلا : « علّمني الآن كلام الله » . واللهجة هنا تختلف تماماً ، بيد أن الجواب فيه تحفُّظ : « ما دمت في هذه القرية فلا يمكنك أن تتعلم كثيراً من كلام الله تعالى . ولكني أعلّمك قدر ما أنت مُيَسَّر له » . وهنالك يلقنه الشيخ حروف هجاء عجيبة استطاع بها أن يفهم معنى كل سورة من سور القرآن ، وهي معانٍ لا تستطيع الحدود ولا الأقيسة أن تدركها .

ومن العسير جداً أن نقوم بتحليل دقيق وعَرْضٍ يخضع لجدل السؤال والجواب وما يستلزمه من عفو الحديث . بيد أننا نود مع ذلك هنا أن نجمع عناصره حتى يسمح بزيادة فهم ما يُتلَى في سياقه . إن هناك مسائل ثلاثاً تسود هذا القسم من الرسالة : الأولى مسألة الروح (الروح القدس والروح المخلوقة) ؛ والثانية ترد في سياق التحدث عن «جناح جبرائيل» بوصفه مبدأ النظام في العالم السفلي ، فيذكر « صدور » الكلمات أو الأنوار ، وآخرها جبرائيل نفسه ؛ والمسألة الأخيرة هي التي يُتَحَدَّث فيها عن جناحي جبرائيل : الجناح المضيء والجناح المظلم ، ويُكْشَف عن معنى كليهما .

والمسألة الأولى بمثابة تقديم ومدخل للمسألتين الأُخْرَيين ، لأن جبرائيل هو نفسه الروح القدس ، فلا بد إذن من بيان مكانته في المدارج الكونية . إن لله كلمات كبرى هي الأنوار الصادرة عن نوره ؛ وجبرائيل آخرها ، فهو المَلَك الذي بعثه الله لينفخ في آدم من روح الله لما أن خلقه ؛ وهو كذلك الملك الذي أرسله الله من بعد إلى مريم . وتتلو هذا شواهدُ عدة من القرآن على أن الروح القدس معناها جبرائيل وأنها هي الكلمة . وبنو الإنسان هم « الكلمات الصغرى » الصادرة عن هذه الكلمة .

وقوله إن لجبرائيل جناحين يجرّ إلى إشارة سريعة إلى أسرار علم الملائكة ، وبخاصة إلى معنى عدد الأجنحة التي منحها الله لكل درجة من مدارج الملائكة (راجع سورة الملائكة : ١) . ولكن ثمت هاهنا مشاكل من الغموض بحيث يرفض هذا النص أن يطيل القول فيها . وفي مقابل هذا نرى أن معنى جناحي جبريل يفضي إلى عرضٍ مسهب للثنائية التي تقوم أصلاً للطبيعية المخلوقة . ويمكن أن نقارن هنا بين الطريقة التي يعبر بها السهروردي عن حال العالم ملتجئاً إلى الرمز بالجناحين ، وبين الثلاث : جمال ، عشق ، قلق — وهم « الأخوة » الثلاثة المتولدون عن العقل الأول ، كما يبدون في مقدمة رسالة « مؤنس

العشاق » ، ممثّلين فى أشخاص تاريخ سيدنا يوسف كما يرد فى الكتاب المقدس : يوسف ، زليخا ، يعقوب .

ومن بين الإجابات الأخيرة التى يختم بها الحوار ، نرى واحداً منها يجيب عن سؤال عن كل هذه التشبيهات : « قلت للشيخ : فما هى ، فى آخر أمرها ، صورة جناح جبرائيل ؟ فأجاب : يا عاقل ! كل هذه الأشياء ليست إلا رموزاً إن عَلمتها على ظاهر معناها كانت تخيلات لا حاصل لها قط » . ونرى جواباً آخر يبيّن أن هذه القرى التى يتحدث عنها القرآن (سورة النساء : ٧٧) ، وهى « الظالم أهلها » ، تدل على مقام « الكلمات الصغرى » ، معبدها الخاضع للفناء والفساد ، ولكنها هى نفسها خارجة عن الزمان والمكان .

وهنا لا تنتهى الرسالة بنتيجة ثابتة كما هو الشأن فى ختام المباحث التعليمية ذات البراهين . ويطلع النهار ويجد التلميذ نفسه وحيداً ، يعمره شوق لا يبلغ مداه التعبير . ولا جدوى بعد فى الدموع والصيحات ؛ وما يبقى هو الدعوة المضمرة المتضمنة فى مستهل الحديث : « ما دمتَ فى هذه القرية ، فلا يمكنك أن تتعلم كثيراً من كلام الله تعالى » . ولهذا فالواجب إذاً ألا يفكر ، بل أن يرحل ، ويعود فعلا إلى بيته . أما معنى هذه العودة فقد شرحه السهروردى فى موضع آخر .

رسالة أصوات أجنحة جبرائيل

للشيخ شهاب الدين يحيى بن حبشى بن أميرك السهروردى المقتول

بسم الله الرحمن الرحيم . تقديسٌ دون نهاية يحق لحضرة القيومية وحدها ، وتسبيح دون قصارى يجدر بجناب الكبرياء من غير شريك . سبحان القُدوس الذى هوية كل ما يمكن أن يقال له « هو » ، تُستمد من هويته ، ووجود كل ما فى الأماكن اشتق من وجود ؛ من لا يمكن عدم وجوده . وصلاة وسلام على روح السيد (محمد) الذى يفيض ضوء طهارته على الخافقين ، ويصل لمعان شعاع شرعه إلى المشارق والمغارب ؛ وعلى أصحابه وأنصاره جميعاً .

مقـــدمة

حدث فى يوم من الأيام فى محفـل ناس قد أصاب بصرهم الرمدُ ، أن رجلا سخر بمناصب سادات الطريقة وأئمتها ، ولقصر نظره تـكلم من غير روية فى مشائخ السلف . ولأجل تقوية رأيه المنكر ، استهزأ بمصطلحات المتأخرين ، حتى بلغت جسارته أن أورد حكاية عن الأستاذ أبى على الفارمذى[1] رحمه الله ، قائلا : إنه سُئِلَ لِمَ سُمِّىَ ذوو الخرقة الزرقاء[2] بعضَ الأصوات أصوات أجنحة جبرائيل . — فأجاب : اعلم أن أكثر الأشياء التى تشاهدها حواسُّك تنبعث من صوت أجنحة جبرائيل . وقال للسائل : إنك أنت أحد أصوات أجنحة جبرائيـل . وقد أبى ذلك الخصم المتعسف أن يعترف بمثل هذا الكلام قائلا : ماذا يمكن أن يكون معنى هذه الكلمة إلا هذيانا مزخرفا ؟ ولما بلغ تجاسره إلى هذا الحد شمرت

---

(١) هو أبو على الفضل بن محمد الفارمذى ، تلميذ أبى القاسم القشيرى (صاحب « الرسالة » المعروفة باسمه) وأستاذ الغزالى ؛ كان أحد الصوفية الذى قالوا « بالتوقف » فى مسألة الحلاج . راجع : سـروم على شاه ، كتاب « تاريخ الحقائق » (طبع حجر بطهران سنة ١٣٩١) ص ٢٤٧ ؛ وجامى ، « النفحات » (نشر ف . نسّاو وليس F. Nassau-Lees فى كلكتا سنة ١٨٥٨) ، ص ٤١٩ — ص ٤٢١ ؛ والعطار ، « تذكرة الأولياء » ، نشر نيكلسون Nicholson ، ج ٢ و ج ٢ ، انظر فهرس الأعلام تحت المادة ٢ والهجويرى ، « كشف المحجوب » ، نشر اتشكوفسكى Zukovski ص ٢١١ .

(٢) فيما يتعلق بلون الأزرق لخرقة الصوفية ، راجع أوتو پرتسل ، « رد الغزالى على الإباحية » ، (محاضر جلسات أكاديمية بايرن للعلوم ، القسم الفلسفى التاريخى ، لسنة ١٩٣٣ ، ج ٣ [منشن سنة ١٩٣٣]) ص ١٢ ؛ تعليق O. Pretzl :*Die Streitschrift* des Gazali gegen die Ibahiya (Sitz. Ber. Bayr. Ak. d. Wiss., Phil. hist. Abt.) ؛ وتور أندريه ، « شخصية محمد » ، ص ٢٩٨ Tor Andrae : *Die Person Muhammads*

عن ساعد الجد لأزجره بتلك الحِدّة نفسها فى سبيل الحق ، ورفعت ذَيْل المبالاة إلى كتفى ، وطويت كُمّ تحملى واعتمدت على رُكبة الفطنة . وسميته على طريق الشتم بليداً عامياً ، وقلت : إننى سأشرح لكم أصوات أجنحة جبرائيل بعزم مصمم ورأى صائب . فافهم أنت ، إن كنت رجلا وكان فيك خُلق الرجال .

ولأجل هذا أدعو هذه المقالة باسم أصوات أجنحة جبرائيل .

مبـــدأ الحديث

فى يوم ما انطلقتُ من حجرة النساء[١] وتخلصت من بعض قيود ولفائف الأطفال[٢] ، كان ذلك فى ليلة انجاب فيها الفَسَق الشبهى الشكل مستطيراً عن قبة الفلك اللازوردى ، وتبددت الظلمة التى هى شقيق العدم[٣] على أطراف العالم السفلى .

وبعد أن أمسيت فى غاية القنوط[٤] من هجمات النوم أخذت شمعاً[٥] فى يدى متضجراً ،

---

(١) سمه : أى تخلصت من أكدار عالم الأجسام . وهو يشير الأنوثة إلى هذا العالم بسبب أنه محل الإحساس والشهوات ودار الفوائد الطبيعية . قارن ما يقوله فى « الغربة الغربية » : « أخذونا مقيدين بسلاسل وأغلال من حديد » (ورقة ٣١ أ) ؛ « نجانا الله من أسر الطبيعة وقيد الهيولى » (ورقة ٣٠ ب) . — وهذا الكلام يكاد بنصه أن يكون هو نفس الكلام الوارد فى رسائل إخوان الصفا (القسم الرابع) .

(٢) سمه : يقصد بالأطفال الحواس الظاهرة التى تخلص منها ! وقوله « بعض » قيود إلخ ، احترز به عن إدخال الحواس الباطنة (فى هـذه العبارة) . وذلك أن الحواس الباطنة هى آلات الإدراك وحوافظ المعانى الكلية ، كأنها الخزائن لها .

(٣) سمه : يقصد بهذا العدم فناء عالم المحسوسات أمام بصر وفراغ من كان مشغولا ، لأن عدم الاشتغال هو من خواص الليل . راجع كذلك : « الغربة » (ص ٣١ ب) ، ففيها أن سراج النفس « إذا أمسيتم » ، وكذلك : « وبينا نحن فى الصعود ليلا وفى الهبوط نهاراً » .

(٤) سمه : أى بعد أن يئست بسبب القيود الحسية ؛ لأن النوم انتشار فى الملائق الجسمانية ، فإذا انتبه الإنسان من نومه يدرك عالم المعقولات ويكتشف التيهات ويحيط بالمغيبات الحقيقية ، كما قال أمير المؤمنين على كرم الله وجهه : « الناس نيام ، فإذا ماتوا انتبهوا » . ولكن هنا التنبه إلى عالم المعانى موقوف على موت عالم الصورة (الجسمانى) . وقد قال نبينا عليه السلام فى حديث مشهور بياناً للسرور الغامر للكائنات : موتوا قبل أن تموتوا ، أى موتوا بالموت المخيف قبل أن تموتوا بالموت الطبيعى . أو (كما يقول هذا البيت الفارسى) :

قبل أن تشعر بالموت الطبيعى جرب الخل لجنات النعيم

— وفيما يتعلق بهذا المعنى المزدوج للموت ، راجع ابن سينا : « رسالة فى دفع الغم من الموت » ، نشرة ميرن ، رسائل صوفية لابن سينا ، الكراسة الثالثة ، ص ٥٢ من النص العربى .

(٥) سمه : يقصد المؤلف بهذا الشمع ، العقل ؛ بمعنى أنه هو الذى يرشد النوع الإنسانى بفضل النور =

وقصدت إلى رجال قصر أمى[١]، وطوّفت فى ذلك الليل حتى مطلع الفجر[٢]. وعندئذ سنح لى هوَس دخول دهليز أبى[٣]. وقد كان لذلك الدهليز بابان : أحدهما إلى المدينة، والآخر إلى الصحراء والبساتين[٤]. قُمتُ فأغلقتُ الباب الذى يؤدى إلى المدينة إغلاقاً محكما، و بعد رَتْجه قصدت إلى الفتق الذى يؤدى إلى الصحراء[٥]. وعندما رفعت القرس نظرت و إذا عشرة شيوخ[٦] حِسان السيماء قد اصطفوا هناك صفاً صفاً. وقد أعجبتنى هيبتهم وجلالتهم وهيبتهم وعظمتهم وسناهم، وظهرتُ فى حيرة عظيمة من جمالهم وروعتهم وشمائلهم حتى انقطعتْ عنى مُكنة نطقى[٧]. وفى وجل عظيم وفى غاية من الارتجاف قدّمت رجلا وأخّرت أخرى. وعندئذ قلت لنفسى : شجاعةً ! لتكن مستعدين لخدمتهم وليكن ما يكون ! فسرتُ

= الذى يهدى الإنسان من حضيض الشقاء إلى أعالى السعادة. وفى القرآن الكريم والأحاديث النبوية وكلمات المرشدين دلائل على هذا، ولا داعى لذكرها هنا خوف الإطالة.

(١) سره : معنى هذا التعبير الرمزى غير واضح تماما. فإذا كانت « الأم » معناها الهيولى، أى الجسم، فى مقابل الأب، أى العقل، فإن « رجال قصر أمى » يمكن أن يقصد بهم الحواس الباطنة؛ ولذا يجب إذاً أن نعطى لكلمة « النساء » المذكورة من قبل معنى « الحواس الظاهرة »، وأن نفهم « الأطفال » بمعنى العلائق الحسية المادية عامة. ويجوز أيضاً أنه قصد إلى التسوية بين « الأم » و« النفس »، والشارح، بحذفه كلمة « مادر »، قد تجنب هذه المشكلة؛ ونراه يشرح العبارة : « وقصدت إلى رجال القصر » هكذا : « لما أن انطلقت من حيرة النساء. ومعناه العلائق الجسمانية. فقصدت قصر الرجال، أى العالم الروحانى والملائكة؛ وهذا هو ابتداء سلوك الطريق إلى العالم المعقول ».

(٢) سره : يقصد بمطلع الفجر الإرادة الغيبية وظهور أنوار عالم العلى.

(٣) سره : يقصد بالدهليز (خانكاه) وجود نفسه، وبأبيه علة وجود نفسه، وهى العقل. فإذا كان هذا حقاً، يمكننا إطلاق فعل الأب على فعل العلة. ويقصد بدخول الدهليز سر باطنه والتفكر فى أرجاء نفسه.

(٤) سره : يقصد بهذين البابين « النفس والجسم. فإنهما بابان أحدهما لعالم النفسانيات والآخر لعالم الجسمانيات ! والباب الذى إلى المدينة يحدد التعلق بعالم الأجسام » والباب الذى إلى الصحراء والبساتين يحدد التعلق بعالم الأرواح.

(٥) سره : أى تركت المحسوسات واتجهت إلى المعقولات.

(٦) سره : برؤية هؤلاء الشيوخ العشرة يكشف المصنف عن العقول العشرة التى هى فوق دنس الهيولى، ومقدسة عن المواد الجسمانية، يعنى انكشفت لى الملائكة المقربون من الله الذى يلازمون سر عزة الله المغيّب، وهم الوسائط بين واجب الوجود وبين النفوس الإنسانية.

(٧) سره : كأنّ جمالهم وكمالهم كانا محضين وكل الكمالات الممكنة كانت موجودة فيهم بالفعل، ونظراً إلى هيبتهم الكبرى وعظمتهم بقى نظر بصيرتى المتجه إلى جمالهم ساكنا من التحير.

رويداً إلى الأمام [١]، قاصداً للسلام على الشيخ الذى وقف فى طرف الصف[٢]. غير أنه بسبب غاية حسن خلقه سبقنى بالسلام وتبسم فى وجهى تبسما[٣] لطيفاً حتى تجلى شكل تواجده أمام حدقتى[٤]. ورغم مكارم أخلاقه وشيمه بقيت مهابته تغلب على نفسى. فسألته قائلا: من أين أقبل هؤلاء السادة يشرفوننى، إن جاز لى السؤال[٥]؟ فأجابنى ذلك الشيخ الذى على طرف الصف فقال: إننا جماعة متجردون[٦]، وقد وصلنا إليك من حيث أين لا أين[٧].

لم أفهم مقاله. فسألته: فى أى إقليم توجد تلك المدينة؟ فقال: فى إقليم لا تجد السبابة إليه مُتَّجَهًا[٨]. وإذ ذاك علمتُ أنه شَيْخٌ مُطَّلِع[٩]. قلت: أخبرنى وكرامتكم ماالذى يشغلكم

---

(١) سه: لم أجد نفسى بعد على استعداد للاتصال بهم والتحدث إليهم، نظراً إلى ذكرى بعض التعلق المادى وقعت حائلة بينى وبينهم.

(٢) سه: الشيخ الذى وقف فى طرف الصف يمثل العقل الفعال. فإشارة المصنف إلى أنه فى طرف الصف إنما لأن وجوده ومرتبته متأخران عن العقول الأخرى. ويسمى آخر العقول لأنه واهب الصور للمواد المستعدة لتقبلها؛ وهو الواسطة بين واجب الوجود وبين النفوس البشرية، ويسمى أيضاً روح القدس، وفى الشرع يسمى جبرائيل.

(٣) سه: يقصد بتبسمه انكشاف العلم وفيض الشيخ به واستعداده هو لتلقيه. — ويمكننا مقارنة هذه الفقرة بالفقرة الموجودة، فى رسالة حى بن يقظان، لابن سينا، نشرة مين الذكورة، الكراسة الأولى)، ففيها يوصف ظهور العقل الفعال على هيئة شيخ حكيم؛ بل نجد فيها أيضا هذه الجزئية التفصيلية التى تشير إلى أن الشيخ هو الذى بدأ بالسلام (النص العربى، ص ٢). وشارح ابن سينا يرى يحق فى هذه اللفتة وعزاً جديداً (الموضع نفسه).

(٤) راجع بعدُ نفس التعبير خاصاً بالصلة بين الحادم الحيشية [= الهيولى] وبين الفيض.

(٥) ترجمة الكلمة: «بى خرده» (المخطوطة ا) غير بينة. وقد استبدلت بها المخطوطة ب بالكلمة: «خبر ده كه».

(٦) سه: يثبتون عدمهم من المكان لأنه من خواص الأجسام، والعقول روحانية مطلقة لأنها مجردة عن المواد العنصرية وعن المواد الفلكية.

(٧) سه: «نا نكا آباد»، معناها سلب الأينية التى هى من الأعراض الجسمانية وإحدى المقولات العشر. ويرسم «الأين» بأنه الهيئة العارضة للجسم فى نسبته إلى المكان.

(٨) سه: كل ما يشار إليه بالأصبع فهو جسم، ونحن قد نفينا الجسمية عن العقول.

(٩) سه: أى اعترفت بتجردهم عن المادة.

أكثر أوقاتكم ؟ قال : إن حرفتنا الخياطة[١] ! وكل واحد منا يحفظ كلام الرب عن سلطانه[٢] ، وإننا لسائحون[٣] . سألته : قُلْ لى لماذا يُظهر هؤلاء الشيوخ الذين يقفون على رأسك ملازمة الصَّمْت ؟ فأجاب : لأجل أن أمثالكم ليسوا أهلا لمحاورتهم[٤] . أنا لسانهم[٥] ، وأما هم فلا يكلمون أشباهك .

فرأيت رَكْوَةً ذات أحدَ عشر ثنيا[٦] مطروحةً فى صَحْن وفى وسطها قَدْر من الماء ، وفى وسط الماء رمل متماسك[٧] ، وعلى جوانب ذلك الرمل يتحرك حيوان عديد[٨] .

وفى كل طبقة من طبقات الركوة ذات الأحد عشر ثنيا ، أعنى فى كل خلية من الخلايا التسعة العليا ، كان قد أُثبِتَ زِرّ نَيِّر ، إلا فى الطبقة الثانية التى كانت أزرارها[٩]

---

(١) منه : يقصد بالخياطة أنه يهب الصورة إلى الهيولى المستعدة لها بحسب حال هذه الهيولى ؛ فإن الخياطة هى التى تعطى القميص صورة القميص ، وهى العلة الفاعلية للقميص . وكذلك الخياطة هى انتظام سلسلة الموجودات بصورة منتظمة .

(٢) منه : يقصد بحفظ كلام الرب العلومَ والمعارف الحاصلة فيها من الواجب .

(٣) منه : يقصد بالسياحة انتشار فوائدهم على الموجودات .

(٤) منه : لا يصلح كل عقل للاتصال بفوزهم .

(٥) منه : كل فيض يحتويه استعدادك ، أما الذى أفيض به بوصفى وسيطهم .

(٦) منه : يقصد المؤلف بهذه الركوة ذات الأحد عشر ثنياً ، كرة العالم ؛ وتسعة من هذه الثنايا هى الأفلاك التسعة ، والاثنان الآخران أحدهما العنصر النارى والثانى العنصر الهوائى ، لأن العنصر النارى يحيط بالعنصر الهوائى ، وكلاهما محاط بالأفلاك .

(٧) منه : يقصد بالقدر من الماء العنصر المائى ؛ وبالرمل المتماسك مركز الأرض ، وبهذا يكون قد ذكر العناصر الأربعة . وهو لا يقول بأن تحت ثلاثة عشر ثنياً ، لان جوهر الماء ومركز الأرض لا يدخلان فيها ، لأنهما معاً فى حاجة ضرورية إلى شىء محيط ؛ وهو يذكر هذه الثنايا الأحد عشر نظراً إلى كرويتها واستدارتها وإحاطتها .

(٨) منه : يقصد بهذا جنس الحيوانات ، وتحته أنواع كثيرة ، مثل الإنسان (والفرس) الخ ، وكل نوع له أصناف كثيرة ، مثل الروسى والحبشى الخ . ، وكل صنف يشمل أشخاصاً وأفراداً كثيرة مثل زيد وبكر الخ الذين يسكنون الربع المعمور من الأرض .

(٩) منه : يعنى أنه يوجد فى كل من الأفلاك التسعة كوكب درى ، اللهم إلا فى الفلك الثامن : ففيه ركزت كواكب كثيرة .

النيرة كثيرة جداً مرتبة على نمط تلك العمائم المغربية التي يضعها أصحاب التصوف على رؤوسهم[١] . أما الطبقة العليا فلم يكن فيها أى زر[٢] . ومع هذا كله كانت تلك الركوة فى غاية الاستدارة على صورة كرة[٣] . ولم تكن فيها فرجة ، والواقع أنه لم يكن على سطوحها رَتْق ولا فتق . وقد كانت تلك الطبقات التسع من غير لون . ولأجل ما هى عليه من غاية اللطافة لم يَحْتَجِبْ شىء مما فى مقاعيرها[٤] . ولم يتمكن أحد أن يخرق تلك الثنايا التسع العليا[٥] خرقا ، ولكنه كان من السهل أن تُثقَب الطبقتان السفليتان[٦] .

فسألت الشيخ : ما هى تلك الركوة ؟ قال : إعلم أن الثنى الأول الذى جِرْمه أعظم من جملة الطبقات[٧] يتصرف فى ترتيبها وتركيبها ذلك الشيخُ الذى يقف فوقهم جميعا ، وكذلك الشيخ الثانى فى الثنى الثانى ، والثالث فى الثالث وهلم جرا إلى أن يصل إلىّ .

---

(١) لعل العمائم المغربية ترمز هنا إلى حركة الأفلاك ودوراتها من الغرب إلى الشرق . وعلى عكس أرسطو يرى كثير من الفلكيين العرب أن الفلك الثامن يتحرك هو الآخر من الغرب إلى الشرق .

(٢) سهو : الفلك التاسع خال من الكواكب ، وهو أعظمها . والسبب فى أن الشيخ يتحدث عن الطبقة الأولى والثانية ، ويقصد بهما الفلك الثامن والتاسع ، وهما فلك البروج والفلك الأعظم ، هو أن بصيرته تحيط بكرة الأفلاك ؛ وما هو بالنسبة إلينا طبقة تاسعة ، هو بالنسبة إليه طبقة أولى ، الخ .

(٣) سهو : يعنى أن كرة الأفلاك لها حركة غاية فى الاستدارة ، ولا تقبل الخط المستقيم ، الذى فيه النقطة تحاذى النقطة .

(٤) سهو : إنه لا لون لها ، لأن السطح المقعر منظور من خلال السطح المحدب ؛ فإن الكثافة تحول دون رؤية ما ورامها . وعلى هذا فنحن نرى كل هذه الكواكب من خلال الفلك الأول ، على الرغم من أنها تضيء فى الواقع من أعلى الفلك الثامن ، أعنى فلك البروج . فواضح إذاً إنه إذا لم تحجب الأفلاك بعضها بعضاً ، فهذا إنما يرجع إلى غاية اللطافة فى أجرامها وإلى شفوفها وعدم لونها .

(٥) سهو : يريد المصنف أن يقول إنه لا يمكن فتق الأفلاك ولا رتقها ؛ وعند الحكماء (الفلاسفة) براهين قاطعة على أن أجرام الأفلاك غير قابلة للفتق والرتق ؛ وليس هذا موضع إيرادها .

(٦) سهو : يشير المؤلف إلى صعوبة رتق فلك النار وفلك الهواء ، وإلى لطافتهما . لأن اللطافة معناها قبول الانقسام إطلاقاً .

(٧) سهو : أعلم أن المصنف يقصد بالطبقة العظمى الفلك الأعظم ، وبالشيخ « الذى يقف فوقهم جميعاً » العقل الأول ، يعنى أن الفلك الأعظم معلول للعقل الأول ؛ ويقصد بالطبقة الثانية فلك البروج الذى هو معلول للعقل الثانى ، وهكذا دواليك . وعلى هذا التقدير فإنه من الواضح أن هذه الأفلاك التسعة معلولات للعقول التسعة . أما الطبقتان السفليان والقدر من الماء والرمل فإنها معلولات كلها للعقل الفعال .

وهؤلاء الأصحاب والرفاق التسعة يبدع كل واحد منهم واحداً من تلك الثنايا فهي من فعلهم وصناعتهم . أما الطبقتان السفليان مع تلك الجرعة من الماء وذلك الرمل في وسطهما فإنهما من تحصيلي . ولما كان بنيانهم أقوى ، لا تمزق ولا تثقب صنعتهم ، بينما صنعتي قابلة للتمزيق .

ثم سألته : كيف يتعلق هؤلاء الشيوخ بك ؟ فأجاب : إعلم أن الشيخ الذي يحمل سجادته على صدره[١] هو أستاذ ومربي الشيخ الثاني[٢] الذي يجلس إلى جانبه . وقد أثبت اسم الشيخ الثاني على جريدته[٣] ، وهكذا الثاني بالنسبة إلى الثالث والثالث بالنسبة إلى الرابع حتى وصل إليّ . أما أنا فإن الشيخ التاسع أثبت اسمي في جريدته[٤] وأعطاني الخرقة والتعليم .

سألته : ألكم أولاد وملك وأمثال ذلك ؟ قال : ليس لنا زوج[٥] ، ولكن لكل أحد منا ولد ، ولكل أحد منا رحى[٦] . وقد وكانا كل ولد برحى من الأرحاء يديرها[٧] ، وبينما يتصرفون في تلك الأرحاء لا ننظر نحن إليها[٨] . بل الأولاد هم الذين يشغلون بتعمير تلك الأرحاء : بإحدى عينيه ينظر إلى رحاه ، وبعينه الأخرى يلتفت دائماً إلى جانب أبيه[٩] . أما

---

(١) منه : يقصد بالشيخ الذي يحمل سجادته على صدره ، العقل الأول كما وصفناه .

(٢) منه : هو علة وجود العقل الثاني وسبب ظهوره ؛ وهكذا حتى العقل الفعال على نحو ما قلنا .

(٣) لاحظ أن هذا القسم من الرؤية يشير رموزه من حياة الصوفي ! راجع الاصطلاحات : پير ، خانكاه ، خرقه ، جريده ، الخ .

(٤) منه : أي أنه علة وجودي .

(٥) منه : عدم الزوج يشير به إلى التجرد عن المادة .

(٦) منه : بالأولاد يشير إلى النفوس الفلكية ، وبالأرحاء يقصد الأفلاك التسعة والعناصر الأربعة . — وتشبيه حركة الأفلاك بحركة الرحى يوجد كثيراً في الكتب الفلكية والتنجيمية العربية ، ومن المحتمل أن يكون له أصل يوناني . راجع مثلا : البيروني ، « كتابه التفهيم لأوائل صناعة التنجيم » (نشرة رمزي ريت Ramsay Wright ، لندن سنة ١٩٣٤ ‖ ، ١٢٣ ، ص ٤٥ . ويذكر المؤلف فيه أيضاً الاشتقاق الشائع للكلمة الفارسية آسيا ن (سماء) = آس — ماتد = تشبيه بالرحى .

(٧) منه : يشير المؤلف إلى أن كل نفس تقوم بالتدبير والتأثير في الفلك الخاص بها .

(٨) منه : يقصد بعدم الالتفات ، التجرد (عن المادة) أيضاً .

(٩) منه : أي أنه من جهة الوجود يؤثر كل منهم في نفسه من أجل الدوام والبقاء ، ويرقب علة نفسه من أجل اقتباس العلوم ؟ أما من جهة الماهية فإنها تؤثر في تدابير الأفلاك . ولهذا فإن المصنف يبين نسبة البنوة إلى النفس ، ونسبة الأبوة إلى العقل ، نظراً إلى أن العقل علة وجود النفس ، لأن وجود=

رحاى أنا فإنه ذو أربع طبقات[١]، وأولادى فى غاية الكثرة حتى إن أزكى المحاسبين لا يستيطعون إحصاءهم[٢] . وفى كل لحظة ينشأ لى عدة أولاد[٣] وإنى أبعث كل واحد منهم إلى رحاه وبجميعهم مدة معينة يتولى فيها كلٌّ عمارة رحاه[٤] . وإذا انقضى وقتهم[٥] يرجعون إلىّ ولن يفارقونى مرة أخرى ، بل ينشأ أولاد أخر[٦] يذهبون إلى رحاهم . فهذا هو النظام . ولما كانت الرحى ضيقة جدا ، وكثرت فيها المخاوف والمهالك على حافتها ، فإن من أتم من أولادى نوبة رعايته فقد فارق ذلك المقام ولن يشتهى عودة إليها . فهذا شأن أولادى . على أن هؤلاء المشايخ الأخر ليس لهم أكثر من ولد واحد يتكفل بإدارة رحاه ويقوم دائما بعمله[٧] . هـذا وإن ولد كل واحد منهم أقوى من جملة أولادى[٨] ، كما أن أرحائى

= النفس يقوم على وجود العقل ، ولا ينعكس . وهذه هى الأبوة والبنوة بمعناها الحقيق ! لأن وجود الابن يقوم على وجود الأب ، ولا ينعكس . ولكن فى حالة الأبوة والبنوة (بمعناها الحقيق ! يوجد نوع من الانعكاس ، لأننا نقول إن الأبوة تحصل حينما تظهر البنوة ، وتحصل الابن لما تكون تحت أبوّة .

(١) سم : يقصد المؤلف بالطبقات الأربع « العناصر الأربعة » ، التى هى معلولات للعقل الفعال.

(٢) سم : يقصد بكثرة الأولاد وجود صور جسمية تنبثق على المواد المركبة بواسطة الكون والفساد اللذين يحدثان فى العناصر البسيطة بتجريدها من صورة وإلباسها صورة أخرى . وهناك كثرة من هذه الأحوال . فالعنصر الهوائى يتجرد عن صورته ويلبس صورة النار ، وبالعكس ؛ والعنصر المائى يتجرد عن صورته ويتخذ صورة الهواء ، وبالعكس . واختلاف هذه الصور يتجاوز كل حدّ وعدّ .

(٣) سم : يقصد المؤلف بهؤلاء الأولاد ، الصور الخاصة أو الطارئة على مواد العالم .

(٤) سم : يقصد بالمدة المعينة بقاء اتحاد الصور بالهيولات أو المواد ، لأن صورة كل عنصر لها مدة بقاء معينة خاصة باتحاده مع الهيولى ؛ وبقاؤه معناه ارتفاع الموانع واجتماع الشرائط (شرائط اتحاد الصورة مع المادة) . فإذا اختفت هذه الشرائط أو ظهرت تلك الموانع انتفت مدة بقائه .

(٥) سم : يبين المؤلف امتناع إعادة المعدوم ، لأن المعدوم لا يعاد بعينه ، يعنى أنه إذا حدث تحليل لمركب ، فإن كل عنصر يقصد إلى حيزه الطبيعى . هنالك يحصل لهذه الصورة الفساد ، فتعود إلى مبدئها الأصلى ، وإذاً لا يكون عودها ممكناً بعد .

(٦) سم : بالأولاد الأخر يقصد المؤلف الصور المتجددة الحادثة المتعاقبة بالفيض على صور فاسدة .

(٧) سم : يعنى أن النفوس التى تؤثر فى الأفلاك تؤثر بطريقة دائمة ، بخلاف الصور الخاضعة للفساد التى فيها تتعاقب صورة على صورة .

(٨) سم : هذا الولد (فى المخطوطة ب نص يختلف قليلا) الأقوى من جملة الأولاد هو نفس الكون المعلولة للعقل الأول . وكما أن العقل الأول يؤثر فى بقية العقول ، فكذلك النفس الأولى تؤثر باقى النفوس .

وأولادى يستمدون مددهم من أرحائهم وأولادهم[١] .

قلت : كيف وقع لك هذا التوالد والتناسل المتجدد ؟ قال : إعلم أنى لا أتغير عن حالى وليس لى زوج ، غير أنى أملك جارية[٢] حبشية لا أنظر إليها أبدا حتى لا تصدر عنى حركة[٣] . والواقع أن تلك الجارية جالسة متمكنة فى وسط الأرحاء ، ناظرة إلى الأرحاء ودورانها وحركاتها[٤] . وكلما تحركت الأشجار ظهر دورانها فى حدقتها وناظر عينيها . وعندما تلتفت حدقة الجارية السوداء ، ونظرها يلقانى أثناء ذلك الدوران ، يخلق منى ولد فى رحمها[٥] من غير أن يحدث منى تحرك أو تغير .

قلت : كيف يجب أن يتصور ذلك النظر والالتفات إليك ومحاذاتها نحوك ؟ قال : إن مراد ذلك اللفظ صلاحية ما واستعداد ، لا غير[٦] .

قلت للشيخ : لماذا نزلت إلى هذا الدار إذا ادّعيت على نفسك عدم تحرك ؟ قال : يا سليم القلب ! إن الشمس تدور فى فلكها دائما ، إلا أن المكفوف إن كان لا يدركها ولا يحس بحالها فإن عدم إحساسه لا يوجب عدم وجودها أو سكونها فى مكانها . ولو زال ذلك النقص عن المكفوف فإنه لم يَسُغْ له أن يطالب الشمس قائلا : لماذا لم تكونى فى العالم من قبل ، لماذا لم تباشرى دورانك الدائم ؟ لأن دوام حركاتها ثابت إلى الأبد . فليس التغير فى حال الشمس ، بل فى حال المكفوف . كذلك نحن ؛ فإننا دائما فى هذا الصقع . وأما

---

(١) منه : يعنى أن النفوس النسمية التى هى أولاد النفس الكلية تؤثر فى تكوين الصور .

(٢) منه : على الرغم من الاعتراف بعدم وجود أمداد لها ، فإن المؤلف يقصد بهذه الجارية الحبشية الهيولى المجردة عن الصورة . وبقوله بنسبة بينها وبين اللون الأسود ، يقصد المؤلف العدم ، لأن الهيولى بدون الصورة تكون لا وجود لها .

(٣) منه : عدم التغير والحركة عند الشيخ ضرورى جداً ، لأن الحركة من خواص الجسم .

(٤) منه : يعنى أنها تترصد حلول الصورة الآتية من واهب الصور .

(٥) منه : يعنى أنه فى كل حالة تستعد فيها لتزول صورة منى أنا واهب الصورة ، تنزل صورة فى هذه الهيولى .

(٦) منه : هذه الألفاظ صالحة للمعانى التى تحدثنا عنها . لأن لقاء العقل بالهيولى الجسمانية لا يعقل ولا يتصور ، لكن يقصد بهذا اللقاء استعداد واستحقاق الهيولى للصورة .

عدم رؤيتك إيانا فليس دليلا على عدم وجودنا أو على تغيرنا وانتقالنا عن حالنا : إن التبدل فى حالك أنت[١] .

قلت : أتسبحون الله عز وجل تسبيحا ؟ قال : كلا ! إن الاستغراق فى المشاهدة يشغلنا عن التسبيح . وإن كان هناك تسبيح ، فإنه ليس بواسطة الألسن والجوارح ولا بحركة واهتزاز وما إليه .

قلت : ألا تعلمنى علم الخياطة ؟ فتبسم وقال : يا للأسف ! ليس لأشباهك ولنظرائك قِبَلٌ بهذا ، فإن ذلك العلم غير مُيَسَّر لنوعك ، وذلك أن خياطتنا لا تتعلق بعملية وقصد وآلة[٢] . على أنى أعلمك من علم الخياطة قدر ما يمكنك من تصليح خرقتك الخشنة المرقعة[٣] .

وقد علمنى ذلك القدر من العلم .

ثم قلت[٤] : علمنى الآن كلام الله . قال : إن المسافة عظيمة ، وما دمت فى هذه القرية[٥] ، لا يمكنك أن تتعلم كثيرا من كلام الله تعالى . ولكنى أعلمك قدر ما أنت ميسر له . هذا وإنه أحضر إلىّ لوحا[٦] وعلمنى حروف هجاء عجيبة[٧] حتى إننى استطعت أن

---

(١) سره : معنى كل هذه الكلمات هو أن فيضها وفائدتها بفضلها هى ، وهى جواهر روحانية ، يفيضان دائما على الموجودات المستعدة لها . وليس فيها بخل ولا ضن . فإذا كان ثمت أحد لا يفيض عليه شىء ولا يستفيد ، فليس هذا بسبب عدم أو انقطاع فيضها ، ولكن بسبب عدم الاستعداد أو لأن هذا غير متوجه إلى العالم الروحانى بل مستغرق فى العالم المحسوس .

(٢) سره : اعلم أننا قد شرحنا فى أول هذه الرسالة أن الخياطة تشير إلى تركيب الصورة مع الهيولى ، ومن اليقينى أنه لا يوجد فى النوع الإنسانى استعداد لتلقى معناه كاملا .

(٣) سره : يعنى بهذا كشف علم الطب وإصلاح البدن بالمحافظة على اعتدال المزاج . والمؤلف يقول : «اهتم بتصليح خرقتك المرقعة» ، ولا يقول « خِطْها » ، لأن الخياطة ، وهى تركيب الصورة مع المادة ، ليست من شأنه ، كما هو ظاهر مما أسلفنا .

(٤) هنا يبدأ القسم الثانى من الرؤيا .

(٥) سره : يعنى أنه طالما كنت فى العالم المحسوس فإنك لا تستطيع أن تقف على الكليات وعلى حقائق العلوم على الجملة .

(٦) اللوح المحفوظ .

(٧) سره : يقصد المؤلف باللوح الحسّ المشترك ، وبحروف الهجاء علم المنطق ، لأن المنطق حروف هجاء بالنسبة إلى علم الحكمة . — ابتداء من هنا يضل الشارح .

أفهم بواسطة ذلك الهجاء معنى كل سورة من السور[١] .

ثم قال : لمن من لا يفهم هذا الهجاء لا يصل إلى معرفة سُوَر كلام الله على ما ينبغى . وأما من اطلع على أحوال ذلك الهجاء فقد يظهر فيه رسوخ ومتانة[٢] .

وعندئذ تعلمت علم الأبجد[٣] . وبعد إتمام دراستى إياه نقشت حروفه على اللوح[٤] على قدر ما كان فى مرتق قدرتى ومسرى طاقتى . وعندئذ ظهرت لى من عجائب معانى كلام الرب — عز سلطانه — ما لا يدخل تحت حصر البيان وحدّه . وكلما طرأت لى مشكلة عرضتها[٥] على شيخى وهو يزيح إشكالها .

هذا ودار حديثنا حول نفث الروح وقد أشار الشيخ إلى أنه يُشتق من روح القدس[٦] . وعندما سئل عن نسبة ما بينها ، أجاب قائلا : إن كل ما يتحرك فى أربعة أرباع العالم السفلى يشتق من أجنحة جبرائيل .

ولما باحثت الشيخ فى كيفية ذلك النظام قال : اعلم أن للحق سبحانه وتعالى عدة كلمات كبرى تنبعث من كلماته النورانية أى من شعاع سناء وجهه الكريم ، وبعضها فوق البعض[٧] . وذلك أنه تنزل من الحق كلمة عليا ليس أعظم منها ؛ ونسبتها فى قدر نورها وتجليها

---

(١) س : كل المتشابهات التى وجدتها فى العلوم أمكننى حلها بميزان المنطق .

(٢) س : من لم يتعلم المنطق لا يستطيع أن يميز بين الخطأ والصواب ، لأن معرفة العلوم تتوقف على تأليف القضايا وتركيب القياسات واستنباط النتائج ، حتى يصير المجهول معلوماً . وكل هذا يظهر فى المنطق .

(٣) س : يقصد المؤلف بعلم الأبجد علم الحكمة ، لأن هذا العلم أبجد بالنسبة إلى علوم المكاشفة اللدنية .

(٤) س : يقصد بنقش اللوح انكشاف العلوم والمعارف التى تسمى بالعلم اللدنى ، وهو العلم الذى تظهر به غرائب الحقائق ، وليس لهذا العلم نهاية .

(٥) س : فى كل مرة تحصل فيها مقدمة قياس فى نفسى ، كنت أتوجه إلى عالم العقل حتى تفيض علىّ نتيجة القياس من واهب الصور .

(٦) س : يعنى أن أرواح الحيوانات والنباتات هى عند من الأنوار الفائضة من العقل الفعال .

(٧) س : يقصد « بالكلمات » العقول ، يعنى أن جواهر العقول هى أنوار فائضة من الله واجب الوجود ؛ وبعضها فوق بعض درجات ، بحسب شرفها ورتبتها .

من سائر الكلمات مثل نسبة الشمس من سائر الكواكب[١] . وهذا مراد ما ورد فى الخبر عن الرسول عليه السلام إذ قال : « لو كان وجه الشمس ظاهراً لكانت تعبد من دون الله » . ومن شعاع تلك الكلمة تنبعث كلمة أخرى ، وعلى[٢] هذا واحدة بعد الواحدة حتى يكمل عدد تلك الكلمات تامة[٣] .

وآخر تلك الكلمات جبرائيل عليه السلام ، وإن أرواح الآدميين تنبعث من تلك الكلمة الأخيرة[٤] ، كما ورد فى حديث صحيح عن فطرة آدم : « يَبْعَثُ اللهُ مَلَكاً فينفخ فى الروح » . وكذلك قوله تعالى : « خلق الإنسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين[٥] » ، وقال بعده : « ثم سواه ونفخ فيه من روحه[٦] » . وكذلك قال عن مريم : « فأرسلنا إليها روحنا » ومعناه جبرائيل[٧] .

وأما عيسى فيسمونه أيضا روح الله ، ويسمونه مع هذا كلمة وروحا كما نص عليه : « إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله ، وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه[٨] » .

أما الآدميون فهم نوع واحد ومن له روح فله كلمة ، بل هذان الاسمان لا يشيران عند البشر إلا إلى حقيقة واحدة . ومن آخر الكلمات الكبرى تظهر كلمات صغرى من غير حد ، على ما أشير إليه فى الكتاب الربانى بقوله : « ما نفدت كلمات الله[٩] » ، وقال « لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى[١٠] » — جميعها خلقت من شعاع تلك الكلمة التى هى فى مؤخرة

---

(١) منه : يقصد بالنور الأول العقل الأول ، يعنى أنه لا توجد بين المخلوقات مرتبة أعلى من مرتبته .

(٢) منه : العقل الأول علة العقل الثانى ، والثانى علة الثالث ، حتى يصير عددها كاملا وهو عشرة ، كقوله تعالى : « تلك عشرة كاملة » [سورة البقرة : ١٩٦] .

(٣) منه : يعنى أن فيضه ينتشر دائماً على كل الكائنات المستعدة له .

(٤) منه : حينما يتم نمو النطفة فى الرحم وتصبح مستعدة لقبول الصورة الإنسانية ، تفيض فى الحال من العقل الفعال نفس ناطقة تتعلق بها (أى النطفة) .

(٥) سورة السجدة : ٦ — ٧

(٦) سورة السجدة : ٨

(٧) سورة مريم : ١٧

(٨) سورة النساء : ١٦٩

(٩) سورة لقمان : ٢٦

(١٠) سورة الكهف : ١٠٩

طائفة الكلمات الكبرى المذكورة ، كما ورد فى التوراة : « خلقتُ أرواح المشتاقين من نورى[١] » . وهذا النور ليس غير روح القدس . وبهذا المعنى أيضا ما نُقِل عن سُلَيْمان النبى إذ قال له أحدهم : يا ساحر ! . قال : لست بساحر ، إنما أنا كلمة من كلمات الله .

وأيضا فللحق تعالى كلمات وسطى . أما الكلمات الكبرى فهى التى قيل عنها فى الكتاب الإلهى : « فالسابقات سبقا[٢] » ؛ وأما قوله « فالمدبرات أمرا[٣] » فهم الملائكة محركو الأفلاك وهى الكلمات الوسطى . وكذلك فإن قوله تعالى: « وإنا لنَحْنُ الصَّافُّونَ[٤] » إشارة إلى الكلمات الكبرى ، وقوله « وإنا لنَحْنُ المُسَبِّحون[٥] » إشارة إلى الكلمات الوسطى ؛ ولأجل هذا تقدَّمَت عبارة : « الصافون » فى كل مكان من القرآن المجيد ، إذ قال : « والصَّافَّاتِ صَفًّا ، فالزاجراتِ زجراً[٦] » . وفى هذا غور بعيد لا يليق استيعابه بهذا المحل . وقد تستعمل « الكلمة » فى القرآن أيضا بمعنى السر .

قلت للحكيم : أخبرنى الآن عن جناح جبرائيل . قال : إعلم أن لجبرائيل جناحين[٧] : أحدهما عن يمين وهو نور محض ، وهذا الجناح يضاف بمجرد وجوده إلى الحق تعالى ؛ وأما الجناح

---

(١) اقتباس منحول.

(٢) سورة النازعات : ٤

(٣) سورة النازعات : ٥

(٤) سورة الصافات : ١٦٥

(٥) سورة الصافات : ١٦٦

(٦) سورة الصافات : ١ — ٢

(٧) سبق : شرحنا من قبل أن العقل الأول تعرض له ثلاثة أشياء ، وأنه بواسطة كل منها يصدر شىء عنه . وهو هنا أيضاً يشير بجناحى جبرائيل إلى صفتين لاحقتين بهذا العقل الأول . الأولى هى الوجوب ، يعنى أنك لو نظرت إليه بالنسبة إلى علته « وجدته واجباً بوجود العلة » ، وهو ما أشار إليه بالجناح الأيمن الذى يقول عنه المؤلف إنه النور المحض ، وإنه فى ذاته لا إضافة ولا نسبة له إلا إلى الله الحق « وهذا الوجوب هو صفة وجود الحق » . والصفة الأخرى هى الإمكان ، يعنى أنك إن نظرت إليه من جهة ذاته وماهيته ، وجدته ممكناً ، وهذا ما أشار إليه بالجناح الأيسر الذى يقول = : إن عليه بقعة سوداء ، كأنها الكلف الذى يظهر فى وجه القمر « وهذا السواد والكلف صفتان للامكان العارض لوجوده . وإذا كان المؤلف يضع نسبة بين السواد والإمكان ، فذلك لأننا نصير من الإمكان إلى العدم . فهذان العنصران هما اللذان يشار إليهما بجناحى جبرائيل : فالجناح الأيمن هو إضافته إلى الحق ، وهذا هو الوجوب « والجناح الأيسر هو إضافته إلى نفسه ، وهذا هو الإمكان والعدم .

الأيسر فتمتد عليه بقعة سوداء كأنها الكَلَف الذى يظهر فى وجه القمر أو كأنها تذكرنا بالألوان التى على قدم الطاووس . وفى هذا إمكان وجوده الذى جانبٌ منه ينصرف إلى العدم . فإذا نظرت ما لجبرائيل من الوجود بجود الحق فإنه يوصف بوجوب الوجود . وإذا نظرت إليه بقدر استحقاق ذاته فإنه يوصف بالعدم ؛ ومن هذه الجهة يلزم إمكان الوجود . فهذان المعنيان ممثلان فى جناحى جبرائل : الأيمن إضافته إلى الحق ، والأيسر استحقاقه فى ذات نفسه ، كما قال الحق سبحانه وتعالى : « وجاعل الملائكة رُسُلاً أولى أجنحة مَثْنَى وثُلاثَ ورُبَاع[1] » . وقد ذكر مثنى فى أولها إذ كان الاثنان أقرب الأعداد إلى الواحد ثم الثلاثة والأربعة[2] . ومن هاهنا أن الذى له جناحان أشرف من الذى له ثلاثة وأربعة . وهذا سر يتفرع على تفصيلات كثيرة فى علوم الحقائق والمكاشفات ، غير أن فهم العوام لا يبلغ غوره[3] .

وإذا وقع من أوج القدس شعاع فينشأ منه نفس يسمونها كلمة صغرى . ألا ترى أن هذا ما قاله الحق تعالى : « وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هى العليا[4] » .

فللكافرين أيضا كلمة ، غير أن تلك الكلمة صدى ممزوج بحسب ما عليه أنفسهم . ومن الجناح الأيسر الذى يمتد عليه قدر من الظلمة يهبط ظل منه عالم الزور والغرور ، كما قال الرسول عليه السلام : « إن الله تعالى خَلَق الخَلْق فى الظلمة ثم رَشَّ عليه من نوره » ، مما يشير إلى شعاع الجناح الأيسر . وكذلك ورد فى القرآن الكريم « وجعل الظلمات والنور[5] » ، فإن تلك « الظلمة » التى نسبت إلى فِعْل : « جعل » ، أصبحت عالم الزور ، وأما ذلك « النور » الذى ورد ذكره بعد « الظلمة » فهو شعاع الجناح الأيمن إذ كان كل شعاع وقع فى عالم الغرور من فوره . وبهذا المعنى قال تعالى : « إليه يصعَدُ الكَلِمُ الطَّيِّبُ[6] » ، إذ أن الكلمة أيضا

---

(١) سورة الملائكة : ١ .

(٢) سه : حاصل هذا القول أن كل حد يكون ما صدقه أقل ، يكون بهذا أقرب إلى منبع الوحدة . وكلما قرب من الوحدة ، زاد شرفه . ولهذا يقول : « إن الذى له جناحان أشرف من الذى له ثلاثة أو أربعة » .

(٣) سه : لأنه لا يفهم أحد أين الشرف عند من له جناحان بالنسبة إلى من له ثلاثة ، ولا الشرف عند من له ثلاثة أجنحة بالنسبة إلى من له أربعة ، وهكذا دواليك . حقاً إن أحداً لا يفهم هذا .

(٤) سورة التوبة : ٤٠ .

(٥) سورة الأنعام : ١ .

(٦) سورة الملائكة : ١٠ .

من شعاعه ؛ وكذلك قوله « مَثَلاً : كَلِمَةً طَيِّبَةً[١] » ، فهى كلة شريفة نورانية من بين الكلمات الصغرى .

وإن لم تكن تلك الكلمة الصغرى فى غاية الشرف ، فكيف استطاعت أن تصعد إلى حضرة الحق تعالى ؟! وأما أن الكلمة والروح يدلان على معنى واحد فإن علامة ذلك : « إليه يَصْعَدُ الكَلِمُ الطَيِّبُ[٢] » الآية ، وكذلك : « تَعْرُجُ الملائكة والروح إليه[٣] » — فإن عبارة « إليه » ترجع فى الحالتين إلى الحق جلت قدرته . وعلى هذا المعنى تدل أيضا « النفس المطمئنة » ، إذ قال ، « ارجعى إلى ربك[٤] » .

ثم إن عالم الغرور ليس إلا صدى وظلا لجناح جبرائيل أعنى لجناحه الأيسر ، بينما تصدر الأنفس المضيئة من الجناح الأيمن[٥] . وأما الحقائق التى تلقى فى الخواطر والتى شأنها كما قال : « كَتَبَ فى قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه[٦] » ، وكذلك النداء القدسى الذى شأنه كما قال : « وناديناه أن يا إبراهيم[٧] » وغيرها ، كل ذلك من جناحه الأيمن[٨] . وأما القهر والصيحة والحوادث الخاصة بعالم الغرور فهى من جناحه الأيسر[٩] .

قلت للشيخ : فما هى — فى آخر أمرها — صورة جناح جبرائيل ؟ فأجاب : يا عاقل ! كل هذه الأشياء ليست إلا رموزا إن عَلِقْتَها على ظاهر معناها كانت تخيُّلات

---

(١) سورة ابراهيم : ٢٩

(٢) سورة الملائكة : ١١

(٣) سورة المعارج : ٤

(٤) سورة الفجر : ٢٨

(٥) سره : يعنى أن عالم الكون والفساد صادر عن صفة إمكانه ؛ ولهذا فهو قابل للعدم ؛ أما الأرواح الإنسانية فصادرة عن صفة وجوبه ، ولهذا فإنها غير قابلة للعدم .

(٦) سورة المجادلة : ٢٢

(٧) سورة الصافات : ١٠٤ .

(٨) سره : معلوم مما قلناه أن جبرائيل هو الواسطة بين فيض واجب الوجود وبين النفوس الإنسانية . وينتج من هذا أن إلقاء الحقائق الروحية والنداء القدسى كلاهما من تدبيره .

(٩) سره : معلوم كذلك مما قلناه أن جبرائيل يؤثر فى عالم الكون والفساد وهو محل القهر والصيحة (صراخ اليؤس) والحوادث . وعلى هذا فكل شىء صادر عن تأثيره .

لا حاصل لها[١] .

قلت : أليست كل هذه الكلمات يجاورها اليوم والليلة ؟ قال : يا عاقل ! ألا تعرف أن غاية صعود تلك الكلمات إلى حضرة الحق تعالى كما قال : « إليه يصعد الكلم الطيب[٢] » ؟ وفى حضرة الحق تعالى ليس ليل ولا نهار : « ليس عند ربكم صباح ولا مساء » ، أى فى جانب الربوبية لا يوجد زمان .

قلت : وأين القرية التى قال الحق تعالى عنها « أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلُها[٣] » ؟ قال : ذلك هو عالم الغرور الذى هو أليق محل للكلمة الصغرى . ثم إن الكلمة الصغرى أيضا قرية لأن الله تعالى قال : « وتلك القرى نقص عليك من أنبائها وقيها قائم وحصيد[٤] » . أليس هذا هيكل الكلمة الذى أصبح خراباً ؟ على أن مالبس له مكان ، وما خرج عن كليهما فهى كلمات الحق تعالى « كبيرة كانت أو صغيرة .

ثم عند ما ارتفع على قصر أبى فجر النهار ، أغلق الباب الخارجى وفتح باب المدينة « وذهب التجار إلى أشغالهم[٥] ، وتغيبت عنى جماعة هؤلاء الشيوخ[٦] » ، بقيت فى حسرة منشوقا إلى صحبتهم عاضا أناملى وصارخا الويل ومظهراً لعظمة حيرتى . ولكن لا فائدة بعد .

هنا تنتهى قصة أصوات جناح جبرائل عليه السلام .

---

(١) سهـ : يعنى أن كل ما له صورة وصوت ليس جديراً بالاهتمام ، وإنما تستخدم هذه الألفاظ على سبيل الاستعارة (والمجاز) حتى يتيسر الفهم للخلق ؛ وعلى هذا .

(٢) سورة الملائكة : ١١

(٣) سورة النساء : ٧٧

(٤) جمع بين سورة الأعراف : ٩٩ وسورة هود : ١٠٢

(٥) سهـ : يعنى لما غلبت المشاكل على الفراغ من جديد ، وانغلق الباب المطل على الخارج (أى على العالم الروحى) وانفتح المؤدى إلى المدينة ، أى إلى العالم الجسمانى ، وذهب التجار ، وهم رجال الأعمال والمشاغل ، ويقصد بهم الحواس الظاهرة ، إلى أشغالهم . — إلى جانب القراءة « بازاريان » (تجار) يلوح أن الشارح قد عرف القراءة الأخرى « بازيران » (فلاحون) ، لأنه يفسر فى شرحه قائلا : « إنه يطبق على الحس الظاهر صفة فلاح ، لأن الحواس الظاهرة هى التى تبذر بذور إدراك الجزئيات المحسوسة ، حتى تثمر كليات معقولة .

(٦) سهـ : يعنى أنه لما حدث الاستغراق فى العالم المحسوس ، حرم من مشاهدة العالم المعقول . والتحسر على مشاهدة العالم المعقول والجواهر القدسية ضرورة آلية .

ذيل وتعليق

من أفشى لطائف أسرار ذلك الشيخ العظيم الشأن إلى العوام و إلى غير أهلها ستنفصل نفسه عن بدنه وسيصيح فضيحة الرجال .

ور بنا مشكور ومحمود والصلاة على محمد وآله وسلم تسليما .

فهرس الأعلام

(ا)

آدم عليه السلام : ٣٦ ، ١٥١
أبان بن تغلب : ٢١
إبراهيم عليه السلام : ٤١ ، ٤٠ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ١٥٤
ابراهيم (الإمام) : ١٨
ابراهيم بن الحكم الفزاوى : ٥٣
ابراهيم الثقفى : ١٨
ابرهيم النفيلى : ٨٦
أبرقلس : ١٠١ ، ١١٠ ، ١١٢ ، ١١٣
ابن أبى البغل : ٧١
ابن أبى الحديد : ٢٠ ، ٣٢ ، ٣٥ ، ٤٥ ، ٤٩ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥
ابن أبى الخير : ٧٤ ، ٨٦
ابن أبى السايح : ٧٩
ابن أبى أسيبعة : ٩٧ ، ٩٩ ، ١٠٩
ابن أبى قرة : ٢٦
ابن ابن الفرات : ٨٠
ابن الأثير : ٤١
ابن اسحاق : ٣٣
ابن اسماعيل : ١٩
ابن بابويه : ١٣ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٥٥
ابن باكويه : ٨٧
ابن بشير الأسدى : ٣٥
ابن البطريق : ٤٣
ابن بريدة : ٥٢
ابن بهلول : ٧٧
ابن تغرى بردى : ٢٤
ابن تيمية : ١٠ ، ٢٨ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٣ ، ٥٤ ، ١١٤ ، ١٢٤ ، ١٣١
ابن جريج : ١٧
ابن جهور : ٤١
ابن الجوزى : ٣٧ ، ٤٨
ابن حجر : ١٠ ، ٢٣ ، ٢٦ ، ٢٨ ، ٥٥
ابن الحداد : ٧٧ ، ٨٠ ، ٨٥
ابن حزم : ٣٩
ابن حنبل : ٢٣ ، ٢٥ ، ٤٣ ، ٥٣ ، ٦٣
ابن الحنفية : ٤٠
ابن خفيف : ٨١ ، ٨٢ ، ٨٧
ابن خلكان : ٩٧
ابن رجب : ٤٦
ابن رستم : ٥٢
ابن رفيقة : ٩٩
ابن رميح : ٤٦
ابن روح النوبختى : ٢٩ ، ٨٠
ابن زينب النعمانى : ٤٦
ابن سبأ : ١٩ ، ٢٤ ، ٥٣
ابن سبأ الهمدانى : ٢٨
ابن سبعين : ٨٣ ، ٨٨ ، ١٣٠
ابن سريج : ٧٠ ، ٧٢ ، ٨٥
ابن سعد : ٥ ، ١٣ ، ١٧ ، ٢٠ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣
ابن سلمان : ٨
ابن سليم : ٧٦
ابن سنان : ٤١
ابن سينا : ٩٥ ، ٩٨ ، ١٠٠ ، ١٢٢ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٣٤ ، ١٣٧ ، ١٤١ ، ١٤٣
ابن شبيه السدوسى : ٢٠ ، ٢٣ ، ٢٤
ابن طاووس : ١٥
ابن طفيل : ١٢٦
ابن عباس : ٣٢ ، ٤٥
ابن العبرى : ١٣٥
ابن عبد البر : ٢٣
ابن عبد الحكم : ٢٨
ابن عبد ربه : ٣٦
ابن عربى : ١٩ ، ٨٦ ، ٨٨ ، ٩٠ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٦
ابن عساكر : ٣٥ ، ٤٨
ابن عطاء : ٧٢ ، ٧٦ ، ٨١ ، ٨٥
ابن عقدة : ٥٣
ابن عقيل : ٨٨
ابن عمر : ٧٧
ابن عمرو : ٢٣
ابن عمويه السهروردى : ٣٠
ابن عيسى القناتى : ٧٢
ابن عيينة : ١٦
ابن فاتك : ٦٨ ، ٧٧ ، ٨١
ابن الفرات : ٦٦ ، ٧١ ، ٧٢
ابن قتيبة : ٢٤ ، ٢٧
ابن القداح : ١٩
ابن كثير : ١٨
ابن مسعود : ٢٥ ، ٤٣
ابن المسلمة الوزير : ٨٥
ابن المعتز : ٧١
ابن ملجم : ٣٩
ابن منده : ١٣ ، ١٩
ابن نصير : ٢٩
ابن نوبخت : ٦٩

ابن هبان : ١٠ ، ٢٦
ابن هشام : ١٧
ابن الوليد : ٣٩ ، ٤٦
أبو اسحاق السبيعي : ١٣
أبو إسحاق كازروني : ١٠
أبو الأسود الدؤلي : ١٧
أبو البختري : ١٧
أبو بكر بن مجاهد : ٧٦
أبو بكر الربعي : ٧١
أبو بكر الصديق : ٢٠ ، ٢٢ ، ٣٤ ، ٣٧
أبو بكر الماذرائي : ٧١
أبو الجارود : ٤٩
أبو جعفر الطوسي : ٤٨
أبو حاتم الرازي : ٤١ ، ٤٧
أبو حامد الغزالي : ٨٢
أبو حرب : ١٧
أبو الحسن البلخي : ٨١
أبو الحسين الأشناني : ٧٧
أبو الحسين بن بسطام : ٧٥
أبو حيان : ٣٣
أبو الخطاب : ١٩ ، ٣٧ ، ٤١ ، ٤٣ ، ٤٨
أبو دياثة : ٣٤
أبو الدرداء عويمر الأنصاري : ١٦
أبو ذر الغفاري : ١٥ ، ١٦ ، ٣٤ ، ٣٧ ، ٤٥ ، ٤٩
أبو ربيعة : ٥٢
أبو سعيد الخدري : ٢٥ ، ٥٢
أبو سلمه بن ابن عوف : ٥٢
أبو صالح بازان : ٣٢
أبو طالب : ٤١
أبو طالب المكي : ١١٦ ، ١٢٤
أبو الطفيل عامر بن واثلة الليثي : ٥٢
أبو الطيب المتنبي : ١٣٠
أبو الظبيان : ٥١
أبو العباس بن عبد العزيز : ٨١
أبو العباس المرسي : ٦٩
أبو عبد الله : ٩
أبو عبيدة : ٥٣
أبو عبيدة زنجوية : ٢٤
أبو عثمان الحندي : ٥٢
أبو العلاء المصري : ٥٥ ، ٨٥
أبو علي الرازي : ٤٨
أبو علي الفارمذي : ١٤٠
أبو عمران الجوني : ٥١
أبو عمران عبد الملك بن حبيب الأزدي : ٢٠
أبو عمر الخادي : ٧٦
أبو عمر القاضي : ٨٠
أبو القاسم القشيري : ١٤٠
أبو قدامة غيان البكري : ٥١
أبو قرة الكندي : ٢٣
أبو مخنف : ٥٣
أبو مسلم الخراساني : ١٨ ، ١٩
أبو مسلم (مولد بن صوحان) : ٢٩
أبو المعالي : ٤٣
أبو نعيم الأصفهاني : ١٣ ، ١٤ ، ٢٤ ، ٣٨ ، ٥٣ ، ٥٥
أبو هريرة : ٥١
أبو وقاص السدي : ٥٢
أبو يزيد البسطامي : ٨٣ ، ١٢٧
النسر : ١٠١
انتكوفسكي : ١٤٠
أحمد الأحسائي : ٥٦
أحمد أنا أوغلي : ١٩
أحمد أمين : ١٩
أحمد بن عباس الزيني : ٧١
أحمد بن علي النجاشي : ٥٠
أحمد البلخي : ٨٢
أحمد الغزالي : ٨٨ ، ٩٧ ، ١٣٢
أخو صعلوك : ٧١ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧
أرسطو : ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١١٢ ، ١٣٢ ، ١٤٤
الأزار : ٨٦
أسبغ : ١٨ ، ٥٢
الاستراباذي : ١٨ ، ٣٥ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٨ ، ٥٤
إسرائيل : ٤٣
أسعد أباد : ١٠
اسماعيل بن جعفر : ١٩
اسماعيل بن محمد حافظ الأصفهاني : ٥٥
اسماعيل حقي : ٣٩
اسماعيل السدي : ١٣
اشبيرنجر : ٥٧
الشيس : ٩٧ ، ٩٨ ، ١٢٠ ، ١٣٢ ، ١٣٤
الأشعري : ٣٧ ، ٤١ ، ٤٧
أصبغ : ١٨
الإصطخري : ٧١
أعانا ذيعوس : ١٠٥
أفريدون : ١٠٦
أفلاطون : ٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٥ ، ١١٢
إكهرت : ١١٤
إلياس — عليه السلام : ٩٠
أم الحسين بنت أبي يعقوب الأقطع البصري : ٦٥
أم فروة بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر : ٣٠
أم هانئ : ٢٧
أنباذقلس : ١٠٥ ، ١١٢
أنتونيا : ٤٠
سلقستر ساسي : ٢١
أورزبه بن صرزبان : ١٣
أوذكوس الكنيدي : ١٠٢
إيغانوف : ١٢ ، ٢١ ، ٢٤ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٥٣

(ب)

باقر : ١٧
باول كراوس : ٥٣ ، ٩٨ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١٢٢ ، ١٣٤ ، ١٣٦
بحيرا سرجيوس : ٩ ، ٣٣
البخارى : ١٠ ، ١٦
براون : ٢٧ ، ٣٠
البرق : ١٨
بروكلمن : ٩٧
بريدة الأسلمى : ٣١ ، ٣٤
برشتر : ١٠١
البغدادى : ٥٢
البقلى : ٨٦
البلاذرى : ٢٠ ، ٢٧ ، ٣٩ ، ٤٤ ، ٥٢
بلال الحبشى : ٧ ، ٣١ ، ٤٢
بلج : ٥٦
البلعمى : ٧١
بلوشيه : ١١
بهزاد : ٨٧
بوابيه : ٦١
بوزرجمهر : ١١٢
بواسيه : ٦٢
بول : ٥ ، ١٤
بولتى : ٦١
البيرونى : ٤٤ ، ٨٤ ، ١٤٦

(ت)

الترمذى : ٣٤
التزرى : ٧٨
تميم الدارى : ٩
تور أندريه : ١٤٠
تورتنج : ١٤ ، ٣١ ، ٥٧

(ث)

ثروان بن ملحان : ٥١

(ج)

جابر بن حيان : ٣٦ ، ٤٩
الجاحظ : ٢٣ ، ٣١ ، ٤٢ ، ٤٥ ، ٥٣
جارود بن المنذر : ٢٩
جالنوس : ٦١
جاماسف : ١١٢
جان دارك : ٧٥ ، ٨٤
جبرائيل : ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٥٠ — ١٥٥
ج . فيون : ٦١
الجراذينى : ٥٠
جرومن : ٢٧
جرير بن المغيرة : ٢٠ ، ٢١
جعفر بن منصور : ٤٢
جعفر الصادق : ١٩ ، ٣٠ ، ٤٦ ، ٤٨
جلازر : ٤٦
جلال الدين الرومى : ٨٨
الجنيد : ٦٥
جوتسى : ٦١
جولدتسهير : ٥ ، ٢٨ ، ٣٢ ، ٣٦
جونتشرج : ١٣٥
جوبار : ٤٣
جويدى : ٣٩
جيته : ٦١
الجبطالى : ٤٣

(ح)

الحارث : ٢٥
الحارث الهمدانى : ١٨ ، ٥٢
حافظ ـ الشاعر الفارسى ـ : ٨٩
حافظ الأصفهانى : ١٣ ، ١٧
الحاكم : ٢٦
حامد بن العباس : ٧٢ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩
حبان : ٢٧
حبيب بن أبى ثابت : ٢٠ ، ٢١ ، ٣٢ ، ٥١
حبيب الراعى : ٣٠
حجر : ٣٥ ، ٥٢
حذيفة : ٣ ، ١٦ ، ٢٥ ، ٤٤ ، ٥١
حرز : ١٨
حسان بن ثابت : ٤٥
الحسن بن سالم : ١٢٤
الحسن بن على : ٣١ ، ٣٧ ، ٤٣ ، ٤٨
الحسن البصرى : ١٨ ، ٣١
الحسين بن حمدان : ٧١ ، ٧٩
الحسين بن عبد الله : ٥٠
الحسين بن على : ٢٣ ، ٣١ ، ٣٧ ، ٤٥ ، ٤٨
حسين بن محمد : ٤٠
حسين بن منصور : ٦٣
حسين بيقرا : ٨٧
حسين شاه ـ السلطان ـ : ٨٧
الحسين المروروزى : ٧١
حكيم الصنعى : ٨٦
الحلاج : ٤١ ، ٥٣ ، ٥٩ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٦ — ٧٩ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩١ ، ٩٩ ، ١٠٣ ، ١٠٦ ، ١١١ ، ١١٤ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ،

١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٣٠ ،
١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ،
١٤٠
الحلى : ٣٥
حمد بن الحلاج : ٨٣
حمد الله مستوفى : ٥٥
حمد القنائى : ٦٧ ، ٧١ ، ٧٢
حمزة : ٣٧
حوشب البرسمى : ٤٠

(خ)

حاكى خراسانى : ٣١
خالصة : ١٤
الخشبى : ١٥ ، ١٨
خديجة : ٤٤
الخراز : ١١١
الخصيبى : ١٤ ، ٤٢ ، ٤٨
الخضر - عليه السلام - : ٤١ ،
٩٠ ، ١٢٦
الخطيب البغدادى : ١٠ ، ١٣ ،
٢٣ ، ٨٥ ، ٨٧
خفاجى : ٨٨
خليفة الدسقورى : ٢٤

(د)

دربلو : ٥٧
دسقيوس : ١٠١
دهاق بن مزاحم الهلالى : ١٧
دى خويه : ٢٣
يدرنج : ٥٥
دى ساسى : ١١٧
دى سلان : ٩٧
ديسو : ٤٣
ديل : ١١٣
الدينورى : ٢٨

(ذ)

الذهبى : ١٩ ، ٢٤ ، ٥٢ ،
٥٣ ، ٨٧

(ر)

رتر : ٥٦ ، ١٠١ ، ١٠٣ ،
١٠٧ ، ١٠٨ ، ١١٩ ،
١٢٠ ، ١٢٦ ، ١٣٥
ر . ديسو : ٥٧
رشيدى الحجرى : ١١
رشيد الدين - الوزير - : ٨٨
رشيد الحجرى : ٥٢
رتوفيه : ٦١
روح بن زوارة الحارثى : ٤٤
روز : ٣٠
روزبهان البقلى : ٨٨
ريتشتين : ١٠٢

(ز)

زاذان الكندى : ٥٢
الزبيدى : ٨٧
الزبير بن العوام : ٣٥
زرادشت : ٩٩ ، ١٠٢ ،
١٠٥ ، ١٠٧
زرارة : ١٨ ، ٣٥ ، ٥٣
زكى باشا : ٢٤ ، ٥٨
الزنجانى : ٣٠
الزهاوى : ٨٥
زهر (ملك) : ٢٧
زيبولد : ٣٧
زيد بن ثابت : ٤٤
زيد بن صوحان العبدى : ٢٦ ،
٢٧ ، ٢٩
زيد الجهنى : ٥٣

(س)

سار وهر تسفلد : ٤٣ ، ٥٧
سالم بن أبى حفصة : ٥٢
سالمون پينس : ١٠٢
السبيعى : ١٥ ، ٢١ ، ٢٩
السدى : ١٥
سرخسى : ٨٨
سعد بن عبادة : ١٤
سعد بن مالك : ٢٥
سعد بن مسعود : ٢٥
سعيد بن عمران : ٢٥ ، ٢٧
سفيان : ٢١
سلمان بن أبى ربيعة : ٢٤
سلمان پاك : ٣
سلمان الجهنى الأصفهانى : ١٠
سلمان الفارسى : ١ ، ٣ ، ٤ ،
٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ،
١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ،
١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ،
١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ،
٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ،
٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ،
٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ،
٣٤ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٩ ،
٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ،
٤٥ ، ٤٦ ، ٤٩ ، ٥٠ ،
٥٤ ، ٥٦
سلمان الفرغلى الأصفهانى : ١٠
السلمى : ٣٤
سليمان بن الحلاج : ٨٣
سليمان (عليه السلام) : ٤١ ،
١٢٦ ، ١٥٢
سليمان الكبير : ٨٧
سليم بن قيس : ٢١ ، ٥٤
سماك بن حرب : ٢٩ ، ٥١
السمعانى : ٤٠
السنانى : ٨٨

السنوسي : ٣٠
السهروردي المقتول : ٨٣، ٨٨، ٩٣، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٨، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠
سهل بن حنيف : ٣٤، ٤٥
سهل الفستري : ٦٤، ١١٦
السهيل : ١٧
سوريانوس : ١١٢
سيبويه : ٦٣
السيرافي : ٧٠
سيمجور : ٧١
سيّار المنجي : ١٣
السيد الآملي : ٢١
السيد المرتضى : ٢١

(ش)

الشاذلي : ٨٦
الشافعي : ٨٩
الشاقي : ٢١
الشبلي : ٦٦، ٧٦، ٨١، ٨٢، ٨٦
الشريف الرضي : ٥٣
الشعتري : ٣٠
الشعبي : ٣٣
الشعراني : ٧٦
شليح : ١١٤
الشلمغاني : ٣٩، ٧٤
شهاب الدين شاه الإسماعيلي : ٢١
شهاب الطوسي : ٨٦
الشهرزوري : ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٣٠، ١٣٤
الشهرستاني : ٣٦، ٣٧، ٥٠، ٥٤
شهيب علي باشا : ١٣٦
سيدلة : ٨٦

(ص)

صبيح بن عسلي : ٢٨
صدر الدين شيرازي : ١٠٠، ١٠٢، ١٣٣
صعصعة بن صوحان : ٢٦، ٢٩، ٣٦
صفدي : ٣٤
صلاح الدين : ١٠٠، ١٣٠، ١٣١
صهيب الرومي : ٧
الصولي : ٥٣

(ض)

ضابئ بن الحارث : ٢٨
الضبي : ٢٠
الضحاك بن مزاحم : ٣٢، ٣٣

(ط)

طارق بن شهاب الأحمسي : ٥٢
طاووس : ٣٤، ٨٧
الطبراني : ٣٤، ٣٨، ٣٩
الطبرسي : ٢١، ٤٨، ٥٦
الطبري : ١٩، ٢٧، ٢٨، ٣٣، ٣٦، ٤١، ٤٣، ٥٢

(ع)

عاصم بن ضمرة : ٣٢
العباس بن عبد المطلب : ٤١
عباس الطوسي : ٨٦
عبد الله الأنصاري : ٨٦
عبد الله بن الزبير : ٢٥
عبد الله بن سلام : ٣٣
عبد الله بن عبد المطلب : ٤١
عبد الله بن مكرم : ٧٧، ٧٨، ٨٠
عبد الله بن ميل : ٥٢
عبد الله بن وهب الهمداني : ٢٤
عبد الله الزنجاني : ١٠٢
عبد الرحمن بن القاسم بن محمد بن أبي بكر : ٣٠
عبد الرحمن بن مسعود : ٢٩
عبد القادر الكيلاني : ٨٨
عبد القادر الهمداني : ٨٧
عبد الملك المخمي : ١٣
عبده الحذل : ٢٨، ٣٥
عبيد المكاتب : ١٣، ٥٢
عثمان بن الأشيل : ١٤
عثمان بن عفان : ١٥، ٢٤، ٢٦، ٢٨، ٣٧، ٤٧
عثمان بن نهيك : ٤٢
العجيسي : ٨٧
عريب بن سعد الخرطي : ٧٢
عز بن غانم : ٨٨
عزيزا : ١٢٦
العطوني (القاري) : ٨١
العكبري : ١٠
علي الأعاطي : ٨١
علي بن أبي طالب : ٨، ١٠، ١٧، ١٨، ٢٣، ٢٥، ٢٩، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٤٥، ٤٧، ٤٨، ٥٣
علي بن عباس الجراذيني : ٥٥
علي بن عيسى : ٧١، ٧٥، ٧٦، ٨٠

علي بن مهزيار : ١٣ ، ٥٥
عماد الدين قاورد أرسلان : ٩٨
عمارة اليمني : ٥٣
عمر بن الخطاب : ٨ ، ١٨ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٩ ، ٣٧
عمر بن سهلان الساوجي : ٩٨
عمر بن الفرات : ٤٢
عمرو بن أمية الضمري : ٣١ ، ٤٩
عمرو المسكي : ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦
عمار بن ياسر : ٣٤ ، ٤٥ ، ٤٩ ، ٥١
عنبسه : ٤٧
عوف الأعرابي : ١٣
عيسى بندنيجي : ٢٤ ، ٥٥
عيسى الدينوري : ٨٠
عين القضاة الهمذاني : ٩٧ ، ١٣٢

(غ)

الغزالي : ٩٥ ، ١١٦ ، ١٣٥ ، ١٤٠
غزن بن جبريل التبريزي : ٢٥
غسان زاذان : ١٠

(ف)

الفارابي : ٩٤
فاطمة (الزهراء) : ١٥ ، ٣٥ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٨
فخر الدين الرازي : ٩٧ ، ٩٨ ، ١٠٨
فخر الدين الماردين : ١٠٠
الفرات بن أحنف الكوفي : ٥٤
فرشادشور : ١١٢
فريد الدين العطار : ٨٦ ، ٨٧
فريد ليندر : ١٩
فستفلد : ٢٧
الفسوي : ٧٠
قلهورن : ٥
قنسك : ٣٤ ، ١٣٥
فيثاغورث : ١١٢

(ق)

عبد الباقي بن قانع : ٢٤
قاسم بن سلام الأزدي : ٢٤
القاسم بن محمد بن أبي بكر : ٣٠
قبيصة العبسي : ٢٩
قراتكين : ٧١
قرع الضبي : ٤٣
القزويني : ٢٣ ، ٩٧ ، ٩٨
القشيري : ٨٧
قطب الدين الشيرازي : ١٠٠ ، ١٣٣
قطن بن ابراهيم : ١٠
القلانسي : ٨١
قناية بن وهب بن الجراح : ٩٦
قتاد : ٨١ ، ٨٥

(ك)

الكارزون : ١٤
كاظم رشتي : ٥٦
الكرنباني : ٧٢
كسرى : ٣ ، ١٠٢
الكشي : ١٥ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢١ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٤١ ، ٤٨ ، ٥٤
كعب الأحبار : ٣٣
الكلبي : ٣٢
كلودكان : ٩٧
كليان هوار : ٥٧
الكليني : ١٥ ، ١٦ ، ٣٦
كنت : ١٠٣
الكنتوري : ٥٤
الكندي : ٣٣
كوربان : ١٠٩ ، ١٣٤ ، ١٣٦
كوزان : ١١٣
كوسان دي برسيفال : ٧٥
كياخسرو : ١٠٥ ، ١٠٦
كيتاني : ٥ ، ١٥ ، ٢٨ ، ٣٦ ، ٥٧
الكيشي : ٨٨

(ل)

لاماتس : ٥ ، ١٥ ، ١٦ ، ٢٨ ، ٤٤ ، ٤٥
ل ، ا ، ماير : ٢٤
لدفن دي شبدام : ٩٠
لقمان : ٤٧
لوط (عليه السلام) : ١٢٦
ليس : ١٤٠
ليفي دلاثيدا : ٥ ، ٥٣ ، ٥٨

(م)

مؤنس : ٧٥ ، ٧٧
مابنداذ : ١٠
ماجه بن بودخشان : ١٣
ماكس ملر : ٨ ، ٩٧
مارتن هيدجر : ١٧
ماز : ٦١
ماسينيون : ب ، ٥ ، ٦ ، ٩ ، ١٠٦ ، ١١٤ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٣ ، ١٣٦
المأمون : ١٠
ماهان : ٢١
مخوخ : ٤٠
مجد الدين الجيلي : ٩٧
المجلسي : ٤ ، ٥٥
المحاسبي : ٤٦ ، ١١١

محمد (صلى الله عليه وسلم) : ١٤ ، ١٨ ، ١٩ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ٤١ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٩ ، ٦٥ ، ٧٣ ، ١٤٠ ، ١٥١ ، ١٥٣
محمد بن أبي بكر : ٣٠
محمد إقبال : ٦١
محمد بن إسحاق البلخي : ٢٤
محمد بن جعفر (القتدر) : ٧٢ ، ٨٠
محمد بن الحسن الطائي : ٥٠
محمد بن داود : ٥٠
محمد بن عبد الجليل : ٩٧ ، ١٣٢
محمد بن قدامة : ٥٠
محمد علي : ٥٦
محمد يعقوب : ٥٠
المدائني : ٢٠
المدائني (أحد الدهاقين) : ٧١
مرازم المدائني : ٤٨
مرجوليوث : ٩٧
مرسيليو فنتينو : ١٠٢
مريم (السيدة) : ١٥١
المستنصر : ٢٥
المستنير : ٤١
مسعود السجزي : ٨٧
المسعودي : ٤٢
المسيح (عليه السلام) : ٩ ، ٩١ ، ١٣٩ ، ١٥١
مشيرق : ٣٤
معاذ بن جبل : ٢٥
معاوية بن أبي سفيان : ٢٨
معدان السميطي : ٥٣
معصوم علي شاه : ٢٥ ، ٣٠ ، ٥٦ ، ١٤٠
معمر : ٤١
المغيرة : ٤١
المفضل : ١٨
المفضل الجعفي : ٤٠ ، ٨٤
مفلح : ٨٧
المقداد : ١٦ ، ١٩ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٧ ، ٤٣ ، ٤٩
المقدسي : ٧ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٤١ ، ٤٥
المقريزي : ١٩ ، ٢٩
مكنوتلد (د . ب) : ١١٧
الملطي : ٣٥ ، ٣٦
الملك الظاهر : ١٣٠ ، ١٣١
المنصور : ٤٢
منصور بن الحلاج : ٨٣
موس : ٦١
موسى (عليه السلام) : ٤١ ، ٤٤ ، ١٠٣ ، ١٠٦ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٨
الموفق : ٨١
مير : ١٢٦ ، ١٤١
ميمون الفتاح : ٤٢
ميورسكي : ٤١

(ن)

الناصر (الخليفة) : ٣١
نجح الطولوني : ٧١
النجم الرازي : ٨٨
النرماشيري : ٤٣
نزال بن صبره الهلالي : ١٧
نسّاج : ١٤٠
نصر بن مزاحم : ٥٤
النصرباذي : ٨٦
نصر القشوري : ٧١ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٨٨
نصير الدين الطوسي : ٨٣ ، ٨٨ ، ١٢٢
نعمان بن عبد البكري : ٢٦
نعمان الوزير : ٧١
النوبختي : ١٩ ، ٢٠ ، ٢٤ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٤١ ، ٥٣
نوح (عليه السلام) : ١٢٦
نيرج : ١٠٥
نيكولسون : ٣٤ ، ١٤٠

(هـ)

هارون (عليه السلام) : ٢١
الهجويري : ٣٤
هرمس : ١٠٥ ، ١٢٢
هروقس : ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٥
همام بن حسان : ١٨
هشام بن الحكم : ٣٥ ، ٣٦
هشام بن الكلبي : ٣٢
هلال الهجري : ٢٥
الهمذاني : ٨ ، ٤٤
هيثم بن معاوية : ٤٢
هيكل (أحد الأشراف الهاشميين) : ٧١ ، ٨١
هيوار : ٨ ، ١٤ ، ٢١

(و)

الواقدي : ٢٤ ، ٢٩
وهب العرني : ٥٢
ويغاس : ٩٠

(ى)

ياقوت : ١٥ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٧ ، ٣٤ ، ٩٧
يحيى بن أم الطويل الثمالي : ٣٥
يحيى بن الحارث : ٢٥
يزدان : ١٩٧
اليعقوبي : ٢٢
يوحنا : ١٢٩
يوسف بن أبي الساج : ٧٧
يوسف (عليه السلام) : ١٣٩
يوسف المزي : ١٠ ، ١٣ ، ٢٤ ، ٣٤ ، ٥١ ، ٥٥
يوسف الهمذاني : ٣٠ ، ٨٦
يونس القطيعي : ٣٥ ، ٤٣

الخطأ والصواب

ص	س	خطأ	صواب
١٢	٥	الحمراء	لحراء
٣٥	٤	تزال	تذلل
٤٠	١٢	السنة	الستة
٤٤	١٢	حفيديه	حفيداه
٤٧	٧ من أسفل	نوارنية	نورانية
٥٧	١	لمدح	لوح
٦٣	١٨	فار	فارس
٧١	٧	قرانكين	وقرانكين
٧٣	٢	الظاهرة	الطاهرة
٧٥	٢٣	أخ	وهو أخو
٧٦	١	أخ	أخى
٧٧	١١	»	»
»	١٢	احتفاء	احتفاء
»	١٤	أخ	أخى
»	١٦	»	»
»	١٧	»	أخو
٧٩	٢١	»	أخى
١٢٨	الأخير	(١)	(٣)
١٣٦	٢	يا	تحذف

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

ص	س	خطأ	صواب
٤٢	٤	من أسفل	يعزون
٦٣	١٨	ور	...
٦٦	٢١	ضبة بن وهب بن الحراج	مناقبة آل بن وهب وآل بن الحراج
٧٦	٧	ابن سليم	ابن سالم
٧٧	٢	الأشناني	الأشناني ، وهو رجل متهم الأخلاق
٧٨	١٠	الكرى	النوبري
٨٠	٢٢	٣٢١	٣١٢
٨١	٢٠	أمام	أمامه
٨٦	٥	عباس الطوسي والأزار	عباسة الطوسي وحمار
٥	١١	الصنعي	سنائي
٨٧	١	عبد القادر	عين القضاة
٨٨	١	يمكن	لا يمكن

مؤلفات

الدكتور عبد الرحمن بدوى

ا — مشكرات

١ — الزمان الوجودى
٢ — همزم الشباب
٣ — مرآة نفسى [ديوان شعر]
٤ — الحور والنور

ب — دراسات أوربية

١ — الموت والعبقرية
٢ — قلوب الفلاسفة

خلاصة الفكر الأوربى

١ — نيتشه
٢ — اشبنجلر
٣ — شوپنهور
٤ — أفلاطون
٥ — أرسطو
٦ — ربيع الفكر اليونانى
٧ — خريف الفكر اليونانى
٨ — برجسون

حـ — دراسات إسلامية

١ — التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية
٢ — من تاريخ الإلحاد فى الإسلام
٣ — شخصيات قلقة فى الإسلام

د — ترجمات

الروائع المثالة

١ — أيشندورف : من حياة عاثر باثر
٢ — فوكيه : أنديز
٣ — جيته : الديوان الشرقى (فى جزئين)
٤ — بيرن : أسفار اتشيلد هارولد
٥ — جيته : الأنساب المختارة
٦ — هيلدرلن : هيپريون
٧ — نيتشه : زرادشت
٨ — رلكه : صحائف مالتى برجّه

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر